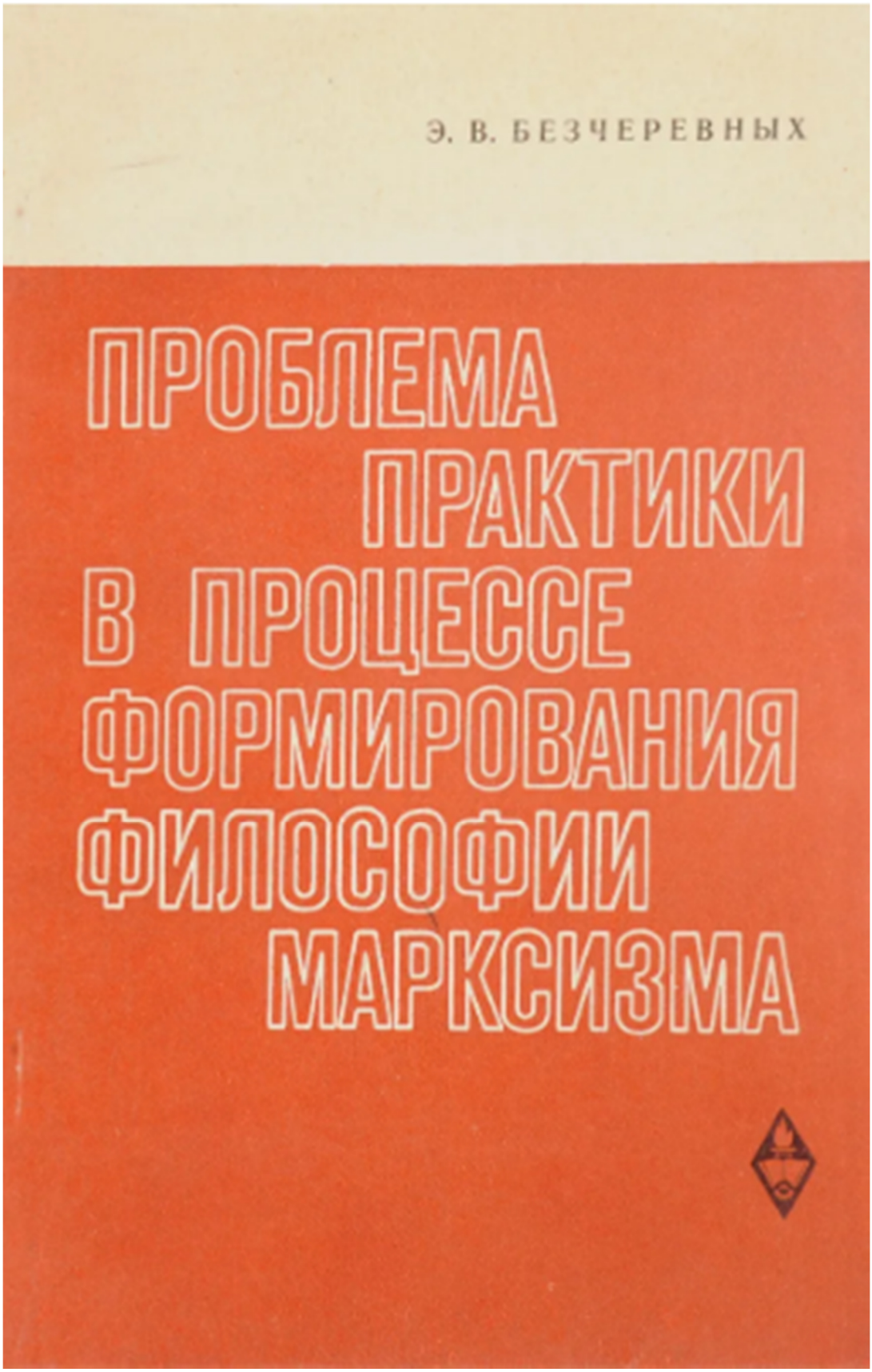

Безчеревных Э. В. Проблема практики в процессе формирования философии марксизма. Учебное пособием М., «Высшая школа», 1972. 144 стр.

Э. В. БЕЗЧЕРЕВНЫХ ПРОБЛЕМА ПРАКТИКИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА

Разрешено Отделом преподавания общественных наук

Министерства высшего и среднего специального образования СССР

в качестве учебного пособия по теме курса истории марксистско-ленинской философии

для студентов философских факультетов и отделений университетов

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЫСШАЯ ШКОЛА» МОСКВА — 1972

В пособии показывается роль и значение проблемы практики в процессе формирования философии марксизма. Эта проблема рассматривается автором как центральный пункт революционного переворота в философии, как главная веха при переходе от идеализма и революционного демократизма к философии пролетариата. Книга написана па материалах анализа ранних произведений К. Маркса.

ВВЕДЕНИЕ

Истоком и корнем революционного переворота в философии, совершенного марксизмом, явилось включение в сферу научного анализа общественно-исторической практики человечества. К сожалению, положение это порой превращается в фразу, общее место. В этом случае его подлинный смысл низводится до тривиальности или вообще полностью искажается. И в самом деле положение об обусловленности формирования марксизма его связями с практикой далеко не всегда получает достаточно содержательную интерпретацию. В литературе уже раскрыта связь теоретического развития Маркса с изменением его политической позиции, с участием Маркса в практической борьбе его времени. Исследование влияния практико-политической деятельности на становление теории Маркса и особенно на формирование его личности имеет немаловажное значение. Однако, если ограничиться ими, то действительное содержание становления марксизма будет существенно обеднено. Главное внимание поэтому следует обратить на теоретическое исследование практики, т. е. на анализ того, как эта проблема встала перед Марксом в ткани теории, каким образом он пришел к необходимости специального анализа практической, предметной деятельности и какое влияние этот анализ оказал на формирующуюся теорию. Попытка рассмотрения этой стороны дела и составляет содержание предлагаемой вниманию читателей работы.

Понять становление любой принципиально новой теории — значит вскрыть тот объективный процесс общественного развития, отражением и стороной которого она является. Принципиальный переворот в области философии, связанный с обращением к практике и ее анализу, тоже должен быть понят в его объективно-исторической обусловленности. В конечном счете разрыв и противопоставление теории и практики, мнимая изоляция теоретических вопросов от практических и даже превращение теории в творца действительности обусловлены разделением труда1, и в первую очередь разделением материального и духовного, физического и умственного труда2. Именно поэтому представление о независимости теории от практики есть не просто иллюзия сознания, по и некритическая фиксация реального положения дел в определенных общественных условиях 3. Развитие общественного производства, с неизбежностью породившее разделение труда, своим собственным ходом неминуемо приводит к устранению как самого этого явления, так и вытекающих из него последствий. Следовательно, преодоление разрыва теории и практики может быть понято только как результат определенных экономических и социальных перемен: Точнее говоря, лишь на определенном уровне развития производства становится сначала возможным, а затем и неизбежным преодоление противоположности между умственным и физическим трудом.

Формирование такого уровня производства начинается вместе со становлением капиталистического общества. Именно капитализм обостряет до предела противоречия и антагонизмы, порожденные разделением труда, и одновременно создает объективные предпосылки (крупное машинизированное производство, в первую очередь) для их преодоления. Поэтому марксизм мог возникнуть лишь в условиях достаточно развитого капиталистического производства '. С такой точки зрения становится попятным появление теоретических предпосылок новой теории.

1 Во избежание возможных недоразумений следует с самого начала оговорить, что разделение труда в отличие от специализации (т. е. расчленения деятельности в зависимости от предмета, на который она направлена) рассматривается в настоящей работе как расчленение тех моментов предметной деятельности, которые необходимо присущи ей и только в единстве составляют ее реальное содержание. Такими моментами являются теоретическая и практическая деятельность, постановка целей и их реализация, творческие и нетворческие стороны деятельности и т. д. Закрепление этих моментов в качестве исключительного достояния различных социальных групп (разделение труда) превращает целостность деятельности в функцию общества в целом, а каждого индивида — в «частичного» человека. См. об этом: Э. Бартенев. Тайна бытия человеческого, М., 1969.

2 «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966, стр. 40.

3 Зависимость теоретических построений от реальной практики общества, в частности неизбежное порождение отношениями, основанными на разделении труда, воззрений, игнорирующих материальное производство как основу существования и развития общества, раскрыты Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии».

Какие же реальные процессы общественной жизни этой эпохи могли способствовать рассматриваемому теоретическому движению? На первое место здесь выдвигается возрастание активности трудящихся масс, столь характерное для эпохи буржуазных революций. Бурные события буржуазных революций наглядно показали, что без практических действий масс немыслимо свалить старое. Слишком много битв, восстаний и других классовых столкновений прошло перед глазами тех современников этих событий, которые могли и хотели видеть реальные процессы. А такое желание и возможность в свою очередь не могли не возникнуть у

представителей или, по крайней мере, выразителей интересов классов, кровно заинтересованных в низвержении старого, а значит, и в исследовании сил и возможностей, которые вели к ликвидации этого старого.

Рост активности масс носит закономерный характер и означает начало формирования таких социальных условий, которые создают возможность для сознательного включения человека в процесс творческого созидания своего мира. Все это и позволяет зафиксировать в качестве реального факта социальную активность, хотя бы в самом первом приближении, ее реальное содержание и конкретные формы.

В той мере, в какой человек становится господином над созданным им предметным миром и ставит себе на службу те силы, которые ранее господствовали над ним, он получает возможность понять подлинное содержание своей действительности, а значит, и место в ней практической деятельности.

1 В настоящей работе вопрос о социально-экономических предпосылках возникновения марксистской философии специально не рассматривается, поскольку он детально проанализирован в литературе. См., например, О. Корню. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность, т. I, М., 1959.

ГЛАВА I

О «ДЕЯТЕЛЬНОЙ СТОРОНЕ» В КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ»

1. ПРОБЛЕМА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И НЕКОТОРЫЕ АНТИНОМИИ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Теоретические открытия, как и вообще эволюция научных, в том числе и философских, воззрений, не могут быть рассмотрены как простой и автоматический результат социального или экономического развития. Чтобы наметить пути и перспективы решения тех или иных вопросов, необходимо показать, как в соответствии с внутренними законами философии преломляются в решении ее собственных проблем общеисторические — экономические и социальные—закономерности и тенденции.

Ведущей социальной силой периода становления капитализма была буржуазия. В XVII—XVIII вв. ее интересы в области философии выражали материалисты. Именно материалистическая философия казалось бы и должна была сделать первые шаги на пути к исследованию практики и ее роли в философии. Должна была хотя бы потому, что антифеодальная позиция

неминуемо выдвигала задачу изменения существующих отношений и выяснения места философии в этом процессе. И в то же время известно, что домарксовский материализм оказался бессильным решить проблему практики.

У философов-материалистов, осознающих задачи буржуазной революции, происходила своеобразная перестановка: место действительных задач преобразования существующих отношений как практической цели, осуществляемой практическими же средствами, занимало исследование тех или иных последствий (чаще всего идеологических) этих отношений. Вместо того чтобы искать пути борьбы с ними в изменении тех общественных условий, которые необходимо порождают эти следствия, философ надеялся достигнуть цели, сосредоточив
усилия на разрушении последствий самих по себе. В этом, лучшем, случае позиция философа неизбежно приобретала утопический характер. В худшем же — дело сводилось к чисто теоретической критике «нежелательных» общественных явлений и к надежде на то, что их можно устранить распространением знаний между людьми, просвещением их.

В итоге попытка анализа существующих отношений и обоснования борьбы с ними сводились лишь к теоретической критике того, что казалось идеологам буржуазии иллюзиями и заблуждениями или являлось ими на самом деле, т. е. объяснением, более или менее точным, действительности. Задача изменения существующего сводилась только к изменению существующего сознания. Такая позиция в теории не исключала революционности в практических действиях (французские материалисты, русские революционные демократы).

В недооценке и даже непонимании места практики в общественной жизни наглядно проявляется существеннейшая слабость домарксовского материализма: идеалистическое понимание истории. Но было бы по меньшей мере наивно думать, что идеализм в применении к общественной жизни — это своего рода случайное и необязательное дополнение к материалистическим в общем взглядам. Идеализм в понимании общественного развития был необходимым следствием непоследовательности их философской позиции. И наоборот: недостатки и ограниченность старого материализма в свою очередь были обусловлены и необходимо порождались идеалистическим пониманием истории. Дело как раз в том и состоит, что, пытаясь понять общественные явления с позиций своего материализма, домарксовские материалисты неминуемо скатывались к идеализму.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на взаимообусловленность идеалистической концепции истории

созерцательного материализма и непонимания им чувственности как практической деятельности. И в этом собственно существо вопроса. Для старого материализма в силу его исходных посылок оказывается закрытым путь к пониманию специфического содержания общественной жизни. Эти посылки — натурализм и робинзонада. Главное действующее лицо истории — человек. Однако рассматривался он как абстрактный индивид, как высшая и последняя форма организации и движения материи. Его «природа» (биологическая) воплощает и концентрирует в себе все закономерности мира. С этой точки зрения сама идея «материи общественного организма», чувственности как практической деятельности, общественного бытия как чего-то отличного от абстрактного бытия вообще не могла даже и возникнуть. При попытке поставить понимаемого таким образом человека в центр истории, последняя неминуемо превращалась в результат его помыслов, желаний и воли и, следовательно, неизбежно приобретала идеалистическую интерпретацию.

С этим связана и другая сторона дела. Сточки зрения старого материализма общественная жизнь не может быть объяснена из своих собственных закономерностей, как самодвижение. Ведь формы организации людей, устройства общественной жизни целиком выводились из законов природы. Общество же — лишь механическая совокупность отдельных личностей. Поэтому фактически «двигатель» общественной жизни выносился за пределы общества и превращался в силу, стоящую над обществом или, во всяком случае, вне общества, в своего рода социологический первый толчок. Нетрудно увидеть здесь влияние и проявление метафизичности старого материализма.

Эти противоречия в той или иной мере присущи всей домарксовской философии и наглядно обнаруживаются в антиномиях ее, ставших классическими. Речь идет о попытках снять противоречие между средой и индивидом, «общественным мнением» и социальными обстоятельствами, свободой воли и объективной закономерностью, сущим и должным. И антиномии эти могут быть преодолены лишь путем обнаружения такого процесса, который, будучи объективным по отношению к человеку и человечеству в целом, в то же время составлял бы содержание и сущность человеческой целесообразной деятельности. Трудность все та же: необходимость анализа специфической «материи» общественной жизни. Именно эта трудность составляла главное препятствие для понимания существа человеческой деятельности.

В этой связи очень интересны рассуждения молодого Энгельса о некоторых особенностях развития философии. Отметив, что XVIII век, хотя и собрал воедино все противоречия прошлого развития, еще не вышел за рамки этих

противоречий, Энгельс пишет: «Венцом науки восемнадцатого века был материализм... Борьба против
абстрактной субъективности христианства привела философию восемнадцатого века к противоположной односторонности; субъективности была противопоставлена объективность, духу — природа, спиритуализму — материализм, абстрактно-единичному — абстрактно-всеобщее, субстанция... Восемнадцатый век, следовательно, не разрешил великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей ее своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности» '.

Нет нужды обсуждать вопрос о степени точности приведенных формулировок молодого мыслителя. Но нельзя не обратить внимания на одно обстоятельство. Противоречие абстрактного материализма и абстрактного спиритуализма, если употребить выражение Энгельса, в пределах существующих философских систем разрешить невозможно, как раз в силу односторонности этих систем. Не случайно абстрактный материализм сменился в историческом развитии философии своей противоположностью. Несостоятельность и внутренняя противоречивость одной абстрактной односторонности неминуемо ведет к тому, что философы стремятся преодолеть противоречия в рамках другой односторонности. В рассматриваемом случае это означает не только то, что идеалистическое понимание истории выступает как следствие ограниченности домарксовского материализма, но и то, что неизбежны попытки разрешить затруднения материализма, выраженные в антиномиях, средствами идеалистической философии. Следовательно, созерцательный материализм и логически и исторически приводил к идеализму.

Итак, материализм XVII—XVIII вв. был не в состоянии понять действительное содержание практической деятельности. Тем не менее в присущих ему противоречиях достаточно наглядно и полно выразились те трудности, преодоление которых только и открывало путь к решению назревшей теоретической проблемы.

К аналогичным выводам приводит и анализ противоречий, возникающих в домарксистской гносеологии. Существо этих противоречий, оказавшихся такими же острыми, как и антиномии социологии, исчерпывающим образом охарактеризовал Маркс: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта,

или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»1.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 599—600.

Созерцательность как коренной недостаток старого материализма проявляется в противоречиях эмпиризма и рационализма, созерцания и кажущихся априорными форм понятийного осознания действительности, в признании первичных и вторичных качеств и т. д. Между тем эти противоречия отнюдь не являются неразрешимыми, правда, при условии коренного изменения основ гносеологической ориентации. Поэтому анализ указанных противоречий и попытки их разрешения по своему объективному содержанию означают приближение к пониманию единства познания и практики. Одновременно с этим, по мере преодоления созерцательности, формировалось научное понимание практики, ее содержания и общественных функций. Важность гносеологических исследований здесь тем более велика, что действительное содержание общественной практики оставалось тайной для старого материализма. В том и состоит конструктивное значение противоречий созерцательной гносеологии, что они способствуют постижению практической природы познания.

Тем не менее теоретическое развитие, ограниченное рамками созерцательности, неизбежно упиралось в тупик. Ярким показателем того, что такой тупик образовался, является возможность идеалистической интерпретации материалистического эмпиризма и рационализма. И опять проблемы, не решенные в рамках абстрактного, метафизического материализма, оказались предметом теоретических исследований в рамках другой односторонности «Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»2.

Таким образом, направление поисков, характерное для домарксовского материализма, присуще и философии идеалистической. При этом показательно, что в том случае, когда в силу экономической незрелости общества и непоследовательности собственных классовых позиций философ не может познать и понять действительной, материальной, чувственной практики, он обращается к ее абстрактному преломлению и отражению в деятельности мышления, в теоретической активности субъекта, которая и рассматривается как определяющая его взаимодействие с миром. И если старый материализм фиксирует главным образом воздействие объекта на субъект и именно потому исключает из рассмотрения активность субъекта, то идеализм как раз эту активность ставит в центр внимания, превращая ее даже в средство созидания предметного мира.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

2 Там же.

Наконец, еще одно важное обстоятельство. Весьма значительны достижения идеализма в разработке диалектики. Здесь он обладает, по сравнению с домарксовским материализмом, известным преимуществом, которое обусловлено прежде всего тем, что диалектический метод исследовался и развивался первоначально на материале мышления, духовной культуры человечества вообще. В этой связи характерно следующее высказывание Ленина: «Идея универсального движения и изменения (4813, Логика) угадана до ее применения к жизни и к обществу. К обществу провозглашена раньше (1847), чем доказана в применении к человеку (1859)»1.

Но обоснование новых аспектов теории неминуемо ведет к тому, что они начинают оказывать определенное влияние на другие стороны философской системы и в свою очередь испытывать их воздействие. Это в полной мере относится и к идеалистической диалектике. Даже в идеалистической интерпретации она приводила к постановке важнейших вопросов, в частности способствовала догадкам о диалектике объективного мира и практической деятельности человека.

1 В. И. Ленин. Полн, собр., соч., т. 29, стр. 127.

2. ИДЕАЛИЗМ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Классики немецкого идеализма потому в первую очередь оказались непосредственными предшественниками марксистской философии, что они немало сделали для философского исследования человеческой деятельности. Расцвет немецкой классической философии приходится на вторую половину XVIII —начало XIX в. Нет нужды специально задерживаться на социально-экономической характеристике Германии этого времени — она общеизвестна. Достаточно лишь напомнить, что двойственность и непоследовательность немецкой философии, ее идеалистический характер в конечном счете отражают особенности социально-экономического и политического развития Германии накануне буржуазной революции. Эпоха буржуазных революций, в частности события во Франции, разумеется, не могли не сказаться на особенностях идейно-политической жизни в Германии. Но там, где антифеодальное и даже просто либеральное движение с самого начала нерешительно и слабо, там и революционные настроения получают весьма своеобразное выражение. Так и получилось, что буржуазная

революция 1789 г. во Франции, хотя и вызвала известный энтузиазм и даже некоторый подъем освободительного движения в Германии, основное воздействие оказала все же на область теории- По словам Энгельса, энтузиазм, вызванный революцией, «носил чисто метафизический характер и относился только к теориям французских революционеров» 1.

Если обратиться к проблеме активных действий, направленных на ликвидацию феодальных ограничений капиталистического развития, на объединение Германии и т. д., то и здесь наблюдается аналогичная картина: мы не найдем в Германии реальной революционной борьбы, а всякого рода призывы к ней остаются в сфере досужих разговоров или далеких от действительности абстрактных теоретических построений. И это относится к лучшим представителям нации.

Так, у Шиллера «идея живого и разумного действия» получила достаточно полное отражение в «Валленштейне» и «Орлеанской деве», «Вильгельме Телле» и «Истории отпадения объединенных Нидерландов от испанской короны». И в то же самое время Шиллер выступает против революции2, а свободу оценивает как недостижимый идеал, ограничивает деятельность только идеальной сферой.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 562.

2 Ср. отношение Шиллера к деятельности Форстера в революционном конвенте Майнца (см.: Ф. Шиллер. Собр. соч., М., т. 7. 1957, стр. 265).

То же противоречие в отношении к революционным событиям наблюдается и у Канта. Политическая позиция философа не могла не сказаться и на его теоретической концепции. Отсюда непонимание роли масс в истории, боязнь их, резко отрицательное отношение к революции1. Революция, по Канту, возникает тогда, когда люди не в состоянии но тем или иным причинам (чаще всего этического характера, например, из-за неразумного эгоизма) осуществить веление категорического императива. Поэтому революция представляет отклонение от нормального хода событий, к тому же отклонение нежелательное. Да и вообще революции, с точки зрения Канта, нечего делать в истории. Любое историческое явление есть не что иное, как постулат практического разума, т. е. не более как абстрактное долженствование.

Столь же непоследователен и современник Канта — Фихте. Одной из характернейших особенностей его мировоззрения было ярко выраженное стремление к действию, активности. Он, как никто другой, сочувственно встретил французскую революцию. И все же в области практико-политической Фихте был ограничен как раз в той мере, в какой не преодолел классовые позиции немецкого бюргерства. Поэтому в центре его внимания

оказалась не политическая и тем более не социальная сторона французской революции, а борьба за свободу духа, да и сама эта борьба воспринималась им прежде всего как столкновение абстрактных идей. Вряд ли можно выразить это обстоятельство лучше, чем сам Фихте: «Так как я не мог изменить того, что вне меня, я решил изменить то, что во мне»2.

Лишь революционные демократы конца XVIII в. Г. Форстер, К. Шуберт, И. Займ занимали революционную позицию. Им чуждо было идеалистическое преувеличение роли и силы разума. Спасение и выход в борьбе за справедливость они видели в революционном перевороте. Особенно яркой фигурой в этом отношении был Георг Форстер. Он радостно приветствовал революцию, участвовал в революционном конвенте города Майнца, выступал за буржуазно-демократическую республику. Но даже ему присущ известный пессимизм. «Нет такого вулкана, — с горечью писал он, — который взорвал бы почтенный готический надгробный памятник нашего имперского правительства... взорвал и осветил бы в огне и буре политического возрождения»3. Надо сказать, что пессимизм этот имел, к сожалению, весьма реальные основания.

1 См.: «Kant's Werke», Bd. 7. Berlin, 1922, S. 129.

2. J. G. Fichte. Briefwecksel, hrsg. von H. Schulz. Leipzig, 1930, Bd. I, S. 142.

3. G. Forster. Ein Lesebuch fur unsere Zeit. Volksverlag. Weimar, 1952, S. 52.

Итак, на практике ничего, или почти ничего, зато пустозвонство и фраза в популярной форме и заоблачная выспренность в философской форме — вот особенности, характерные для идейно-политической жизни Германии. Удивительно ли, что в таких условиях тон задавали «привилегированные по части иллюзий сословия», что возникло представление о мнимой независимости «немецких теоретиков от бюргеров — кажущееся противоречие между формой, в которой эти теоретики выражают интересы бюргеров, и самими этими интересами»1. Отсюда и становится понятным, почему идеалистическая философия стала «немецкой теорией французской революции»2.

И все же в глубокой пустоте и скудости политической атмосферы Германии того времени имелась отдушина для всех способных честно мыслить и желающих что-то делать, стремящихся понять и изменить гнусную действительность. Такой отдушиной была область передовой теории и больше всего философии. Поэтому действительное влияние французской революции, шире того — подготовка буржуазной революции в самой Германии обнаруживаются в первую очередь и больше всего в области теории, в частности в развитии идей, так или иначе связанных с изучением практики, деятельности, активности человека, его свободы.

Разумеется, интерес к «деятельной стороне» был также крайне ограничен, противоречив и непоследователен, как и вся действительная практика немецкой буржуазии. Этот интерес не вышел за рамки намеков и поисков, в лучшем случае — постановки вопроса. Теоретические поиски мирно уживались с практической беспомощностью и даже приспособлением к существующему, причем приспособлением не случайным, а закономерным. И тем не менее анализ некоторых моментов развития немецкой философии с этой точки зрения представляет немалый интерес.

Наиболее радикальным средством теоретического осознания исторических задач и способов их решения было бы создание концепции материалистического понимания истории. И как это ни кажется парадоксальным, немецкому идеализму принадлежит та заслуга, что его лучшие представители сумели в ряде вопросов приблизиться к научному пониманию истории. В частности, можно указать на попытку преодоления абстрактного индивидуализма, понимание объективного характера исторического процесса, стремление как-то соотнести человеческую деятельность и историческую закономерность. Подобные догадки сыграли существенную роль в приближении к научному пониманию роли и места практики в общественном развитии.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 183. 2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 88.

2 Непосредственно — это характеристика Канта. Но совершенно очевидно, что она имеет отношение ко всей немецкой философии

Указанные тенденции становятся все более заметными по мере созревания социально-экономических предпосылок буржуазной революции. При этом с самого начала надо отметить очень близкую связь историко-социологических концепций многих немецких мыслителей с попытками конкретно понять содержание практической деятельности человека. Так, уже Лейбниц прямо связывает активную деятельность индивидуума с необходимостью различения «наших» — человеческих — «механизмов и механизмов природы»1. Это, кстати сказать, одна из самых ранних в философии попыток зафиксировать качественную и не сводимую к законам природы специфику общественного развития.

Поиски Лейбница получили весьма содержательное развитие у других мыслителей. Так, Гердер, уделявший много внимания теме действия, пытался теоретически обосновать свою позицию. Он писал: «Для того чтобы быть тем, что он (человеческий род.—Э. Б.) есть, и стать тем, чем мог бы стать, он должен был сохранить внутреннюю активность и круг свободной деятельности, в которой ему не мешали бы никакие противоестественные

чудеса... Человека... бог сделал богом на земле, заложив в него принцип самостоятельной деятельности и с самого начала заставив этот принцип действовать под влиянием внутренних и внешних потребностей природы человека»2 В связи с этим Гердер совершенно справедливо полагал, что живые человеческие силы — главная пружина истории человечества.

1 См.: Г. В. Лейбниц. Избр. философск. соч., 1908, стр. 120.

2. Г. Гердер. Избранные сочинения. М.—Л., Гос. изд. худ. лит-ры, 1959, стр. 271.

Другой выдающийся деятель немецкого просвещения Гете также много внимания уделил развитию идеи практического действия, что наиболее отчетливо выражено в «Фаусте». Выгодно отличают взгляды Гете известные надежды на деятельность масс. Но особенно привлекает его стремление обосновать эти идеи с позиций материализма. Характерно, что в субъективном идеализме Гете видел попытку отвлечь человека «от направленной на внешний мир деятельности»1. В этой связи становятся понятными критические замечания Гете в адрес созерцательно-метафизического материализма (например, материализма Гольбаха). Нельзя не увидеть здесь поисков материализма, способного стать философией активной деятельности.

Несомненно, что мы имеем дело с догадками о действительном содержании человеческой практики, ведущими к материалистическому пониманию истории. Конечно, эти идеи не следует переоценивать: деятельность, о которой идет речь, понимается довольно отвлеченно, часто в духе морального самоусовершенствования 2. Вот почему внимание исследователей сосредоточено не на социальных преобразованиях, а па процессах формирования личности. Именно в этом смысле говорится, что человек проявляет и утверждает себя в деятельности, творчестве (Гердер, Гете), а развитие искусства и эстетическое воспитание представляются чуть ли не единственными и уж во всяком случае важнейшими средствами устранения общественных пороков (Шиллер). И все же самой высокой оценки заслуживают положения о необходимости преодоления последствий разделения труда (Шиллер), соединения практической деятельности с теоретической, о действии как коррективе познания и самосознания (Гете), о связи процесса становления личности с усвоением общественного богатства и синтезе индивидуального и родового развития человечества (Гердер). Все это без сомнения можно оценить как наметки пути дальнейших исследований «деятельной стороны».

Философская революция в Германии в подлинном смысле этого слова начинается с Канта. В «Критике практического разума» он рассматривал

человеческую личность не как средство достижения каких-либо целей, а как единственную цель развития, нечто самоценное, существенное само по себе. Только при таком понимании человек в действительности становится свободным. Но тогда со всей остротой возникает проблема соотношения долженствования и действительности, свободы необходимости — важнейшая сторона анализа «деятельной стороны». Ведь речь идет, по существу, о соотношении действий человека и объективного хода развития мира. Это поистине камень преткновения для всей домарксовской философии, пронизанной идеалистическим пониманием исторического процесса. И в классической немецкой философии противопоставление силы разума действительности, долженствования бытию (Sein unci Sollen) было весьма распространенным, составляя основу теоретической позиции многих мыслителей.

1 О. Лихтенштадт. Гете. ГИЗ, 1920, стр. 481.

2 См.: И. Г. Гердер. Избр. соч., стр. 287.

Решение этой проблемы сам Кант рассматривал как исходный пункт своего теоретического развития (в критический период). В одном из писем 1793 г. он писал о том значении, которое имело для эволюции его взглядов исследование антиномий чистого разума, в том числе четвертой из них: «У человека есть свобода — нет свободы, а только естественная необходимость... Это разбудило меня от догматической дремоты и подтолкнуло к критике самого чистого разума, дабы устранить видимое противоречие его с самим собой»1.

Попытка преодолеть разрыв и противопоставление свободы и необходимости, деятельности человека и объективного развития мира весьма ценна и перспективна. И заслуга Канта прежде всего состоит в том, что он, как никто другой, резко и определенно поставил эту проблему, хотя и не мог ее решить.

1 Kant's Briefe Gesammelte Schriften (Berlin / Leipzig: Walter de Gruyter), vol. XX, SS. 257-258

Анализируя вопросы права, Кант рассматривает правовые нормы как своеобразное выражение категорического императива, поскольку они как раз и должны принуждать тех, кто действует вопреки разумной воле. Поднимание категорического императива как своеобразной интерпретации объективной закономерности, с которой должна согласовываться и не может не согласовываться свободная деятельность индивида, весьма плодотворно. Здесь как раз и намечается путь к совмещению в деятельности человека противоположных определений свободы и необходимости. К сожалению, дальше самой общей постановки вопроса Кант не пошел, его этике свобода и

необходимость не только противопоставлялись, но и рассматривались вне всякого отношения к объективной действительности, поскольку они обосновываются «исключительно в понятиях чистого разума»1. Взаимодействие необходимости и свободы сводится лишь к отношению моральности (морального постулата) и легальности (субъективного влечения). Легальность при этом должна быть подчинена моральности, подавлена ею, что фактически исключает всякую свободу воли. Поэтому на деле преодоление противоречия свободы и необходимости сводится к устранению одной из сторон противоположности. Свобода и необходимость вообще относятся у Канта к различным сферам: «...все поступки разумных существ, поскольку они явления... подчинены естественной необходимости; но по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны»2. Учение Канта о морали, основанное на утверждении об абсолютной мотивированности поступков людей этическими нормативами воли и прежде всего категорическим императивом, оказалось несостоятельным в решении центральной проблемы, связанной с исследованием «деятельной стороны» — проблемы соотношения свободной деятельности человека и объективных закономерностей мира.

Отсюда, естественно, вытекает, что понимание деятельности у Канта пронизано идеализмом и он рассматривает ее только как «практическую деятельность разума». К тому же — и это главное — Кант исключает возможность достичь при помощи практической деятельности каких-либо значимых результатов. Ведь категорический императив не может быть направлен на достижение действительных целей человека, так как абсолютно изолирован от интересов, потребностей и стремлений человека. «...Практические законы относятся только к воле независимо от того, что создается ее причинностью»; больше того, — полагает Кант, — от такой связи надо отвлечься, «чтобы иметь эти законы как чистые законы»3.

1 И. Кант. Соч., в 6-ти томах, т. 4, ч. 1, М., 1965, стр. 223.

2 Там же, стр. 168.

3 Там же, стр. 333—334.

Так Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, ибо «добрая воля» оказывается таковой «не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т. е. сама по себе» 1. «Осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов» Кант полностью перенес в «потусторонний мир». «...Добрая воля Канта, — писали Маркс и Энгельс, — вполне соответствует бессилию,

придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда небыли способны развиться до общих, национальных интересов класса»2. Теоретическое выражение потребностей социального развития приобретает поэтому в философии Канта сугубо идеалистическую интерпретацию.

Этика, политика, «практическая философия» — в центре внимания Фихте. В этом отношении он прямой последователь Канта. Да и причины интереса обоих философов к указанной проблематике одинаковы: политическая реакция в Германии и влияние французской буржуазной революции. Отсюда стремление рассмотреть вопрос о «правах и достоинствах человека»3. Этим определяются и цели философии в понимании Фихте. Она учит, как следует формировать цельного человека, показывая, что все его, особенности, сама судьба зависят исключительно от него самого4, от его деятельности, поскольку сам мир «безусловно есть только сфера нашего действования» 5. Но важнейшей характеристикой личности, определяющей ее положение в обществе, является возможность действовать «свободно, по собственному побуждению, т. е. без всякого внешнего принуждения»6.

Естественно в этой связи обращение все к той же проблеме о соотношении Sein und Sollen. Фихте по-своему снимает эту противоположность: источником того, что есть, и того, что должно быть, является по сути дела одно и то же, поскольку никакой объективной закономерности, отличающейся от деятельности Я, просто-напросто не существует. А раз это так, то легко построить мост, ведущий от сущего к должному: второе содержится в первом и реализуется в деятельности Я. Фихте, следовательно, ставит вопрос о тождестве субъекта и объекта, вопрос, с исследованием различных аспектов которого связано немало достижений немецкого идеализма. При всей своей ограниченности такой подход знаменателен тем, что он означает постепенное приближение к пониманию идентичности законов, управляющих объективным процессом развития общества' и деятельностью людей. Правда, в данном случае мы можем говорить лишь о тенденции в теоретическом развитии.

1 И. Кант. Соч. в 6-ти томах, т. 4, ч. 1, стр. 229.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 182.

3 J. G. Fichte. Sammlliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin, 1845-1846, Bd. VII, S. 103.

5 См.: J. G. Fichte. Samnitliche Werke, Bd. V, SS. 344—345.

6 И. Г. Фихте. Назначение человека. СПб., 1905, стр. 84. J- G. Fichte. Sammtliche Werke, Bd. VI, S. li.

А фактически у Фихте получается, что человеческая деятельность протекает в соответствии с некоторым долженствованием, абстрактно-этическим идеалом. Бесплодность буржуазии в практической деятельности и благие пожелания в теории (как близок здесь Фихте к Канту!) в условиях тогдашней Германии неразрывно связаны.

Отличительной стороной фихтевского решения вопроса о свободе было стремление преодолеть, как он сам говорил, «идеалистический индивидуализм». Так, он утверждает, что воля изолированного, ни с кем и никакими узами не связанного индивида, не может быть свободна. Человек свободен и свободно действует исключительно как член рода, подчиняя себя законам бытия рода, принося себя в «жертву жизни рода»1.

1 И. Г. Фихте. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906, стр. 118.

Для Фихте вообще характерна попытка перейти от индивидуального Я к некоему внеиндивидуальному, точнее сверхиндивидуальному субъекту. Он различает эмпирическое (индивидуальное) Я и чистое Я (человечество как род в его идеальной сущности). Причем последнее образует субстанциальное основание эмпирических Я. В процессе развития эмпирическое Я должно возрасти до чистого Я — это одна из важнейших сторон всемирной истории, процесс движения самосознания. Будучи продуктом природы, человек, как эмпирическое, индивидуальное Я, не свободен. Зато для чистого Я свобода принадлежит к его сущности, и оно свободно творит мир. И вот познав это (причем такое познание осуществляется в ходе исторического развития), поднявшись до самосознания, человек доходит до своей субстанциальной основы, преобразует себя и, творя мир, становится свободным. Описанный процесс и представляет из себя превращение необходимости в свободу.

С именем Фихте связан и еще один весьма знаменательный поворот в развитии теоретической мысли в Германии. Дело в том, что анализ «деятельной стороны» связи с проблемой свободы, выражая потребности общественных преобразований антифеодального характера, в то же время открывает в той или иной мере возможность теоретического предвосхищения социальных порядков, выходящих за рамки буржуазного общества. Такое теоретическое предвосхищение возможно постольку, поскольку свободная деятельность понимается как нечто нерегламентированное извне, не подчиненное отчужденным от самой деятельности социальным структурам. С такой точки зрения вполне обосновано, например, следующее заявление Фихте: «Жизнь в государстве не является абсолютной целью человека, она — лишь средство... для основания совершенного общества»1.

Достижение такого совершенного общественного состояния Фихте, как известно, относит к бесконечно отдаленному будущему, хотя и предполагает

постоянное приближение к нему. Сами же характеристики идеального общества весьма показательны. Так, в будущем обществе государство становится излишним2, исчезает нищета и торжествует принцип, «кто не работает, тот не ест»3, труд осуществляется с «охотой и радостью» 4 и т. д. Не преувеличивая значения этих идей и не забывая о классовой ограниченности воззрений Фихте, следует подчеркнуть, что именно анализ «деятельной стороны» подводит к необходимости кардинальных общественных преобразований, а в теории — к некоторым построениям в духе утопического социализма. Эта сторона творчества Фихте не получила достаточного развития в немецкой классической философии.

Попытки рассмотреть личность человека в некоторой связи с историей, понять становление человека как результат его собственной деятельности (что бы под ней ни понималось), увидеть историческое превращение необходимости в свободу — это очень глубокие догадки, сыгравшие значительную роль в развитии немецкого идеализма.

1 J. Q. Fichte. Sammtlichs Werke, Bd. VI, S. 306.

2 См.: там же.

3 См.: там ж е, S. 184. R1

4 И. Г. Фихте. Замкнутое торговое государство М., 1923.

3. «ДЕЯТЕЛЬНАЯ СТОРОНА» КАК ПРОБЛЕМА ГНОСЕОЛОГИИ

И все же прямое и непосредственное исследование практики и ее роли в развитии общества не стало главным направлением в развитии «Деятельной стороны» немецким идеализмом. Его успехи в этой области имеют значение скорее как показатель необходимости иного материалистического подхода к проблемам человеческой сущности и существования, к вопросу о законах исторического развития и деятельности людей.

Подходы к пониманию практики возможны и в форме исследования гносеологической проблематики. Мы имеем в виду представления о познании как активной деятельности, с чем и связаны наибольшие успехи немецкой классической философии в исследовании «деятельной стороны».

Начало такого поворота следует связывать в первую очередь с именем Лейбница. Чрезвычайно показательно, что успехи Лейбница в области гносеологии в значительной мере обусловлены тем, что он уделял большое внимание проблемам диалектики. Так, монада для него не есть нечто пассивно воспринимающее; она обладает не только свойством перцепции, но и самосознанием, т. е. активна. Это и создает условия для саморазвертывания

монад, оказывающихся таким образом источником движения всех вещей. Обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что Лейбниц обнаруживает элементы диалектики на основе анализа актов сознания. «Принцип деятельности нам в большей мере доступен, так как он составляет некоторую аналогию обитающим в нас самих представлению и тенденции» 1. Мало того. Диалектика позволяет Лейбницу самое субстанцию (монаду) понять как нечто деятельное, активное (субъект) . В этом нельзя не видеть известного предвосхищения диалектических идей Гегеля. Догадки Лейбница об активной роли субъекта весьма перспективны для дальнейшего развития теории познания. А это и есть область наиболее значительных достижений немецкой классической философии.

1 Leibniz. Hauptschriften zur Grundlcgung der Philosophic Bd. II, Leipzig, 1924, S. 556.

Кант первым в немецкой классической философии четко поставил вопрос о познании как процессе активного взаимодействия субъекта с объектом и на этой основе попытался преодолеть созерцательность. Уже критика догматизма метафизического материализма была, по существу, косвенной критикой созерцательности. Но дело, разумеется, не сводится только к этому. А хотя бы только и в форме постановки вопроса — созерцательности составляет одно из основоположений всей «критической» философии. Ведь в конечном счете все три «критики» пронизаны идеей о приоритете практического разума над теоретическим. Это основополагающий тезис Канта. «...Всякий интерес, — пишет он в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении»1. И хотя практика в понимании Канта идеальна, касается только моральных определений воли, тем не менее мысль о зависимости теоретического развития от потребностей практики представляла собой важную веху в решении рассматриваемой проблемы.

Кант большое внимание уделяет связям теории и практики, изучению активной деятельности человека в сфере теоретического разума. Выдвинутые им положения о трансцендентальном единстве апперцепции, об априорном синтезе как раз и содержали в качестве рациональной своей стороны идею активности субъекта. Об этом со всей определенностью писал сам философ: «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности»2

В своем анализе Кант идет дальше, ставя вопрос о самом механизме этого синтеза. И здесь исключительный интерес представляет его учение о бессознательной продуктивной способности, или силе воображения3.

Значение этого учения в том и состоит, что оно усматривает коренную причину «синтеза» в деятельности. «Синтез вообще, — пишет Кант, — ...есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания...»4. Крайне характерно, что продуктивная способность воображения трактуется Кантом как деятельность «слепая», «бессознательная», т. е. несвободная в собственном смысле слова. Следует подчеркнуть, что в данном случае мы имеем дело отнюдь не с «непоследовательностью» великого философа. Кантовское понимание характера продуктивной способности воображения вытекало из его решения проблемы соотношения долженствования и действительности, свободы и необходимости.

1 И. Кант. Соч. в 6-ти томах, т. 4, ч.1, стр. 454.

2 И. Кант. Соч., в 6-ти томах, т. 3, стр. 190.

3 Содержательный анализ этой проблемы см.: Ю. М. Бородай. соображение и теория познания (критический очерк кантовского гения о продуктивной способности воображения). М., «Высшая школа», 1966.

4 И. Кант. Соч. в 6-ти томах, т. 3, стр. 173.

Нельзя, однако, забывать и того, что Канту удалось наметить пути преодоления этих противоположностей не только в сфере практического, но и в сфере теоретического разума. Речь идет о попытке представить активную деятельность трансцендентального сознания не как индивидуальную; именно поэтому она и может обусловить всеобщее и необходимое знание. Кант рассматривает мир как некое единство эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности; первая независима от сознания, вторая— его продукт. Причем речь все время идет о бессознательно (в смысле неосознаваемо) действующем трансцендентальном субъекте. Реальный субъект поэтому должен согласовывать свою деятельность с трансцендентальным 1.

Плодотворных догадок тут немало. Прежде всего Кант, пусть и неосознанно, ставит вопрос об общественном субъекте, точнее — об обществе как субъекте. Априоризм в таком свете выступает как протест против гносеологической робинзонады, как тенденция к пониманию общественной обусловленности индивидуального сознания и вообще всех актов познавательной деятельности человека. Не менее важен тезис о субъекте, творящем природу без осознания акта своего творения. Здесь мы имеем первую догадку об объективности процесса познания, приближение к такому пониманию деятельности, которое объединяет в себе и созидание мира и его познание.

Нет слов, Кант не сумел избежать крайностей субъективно-идеалистического толка, поскольку истолковал процесс познания как процесс созидания объекта. Но мысль о том, что субъект не только воспринимает воздействия объекта, по и активно их перерабатывает, что тем самым он включается в процесс преобразования самого объекта — бесспорный вклад немецкого философа в науку. Именно Кант в специфически философской форме поставил ряд вопросов, которые прямо подводили к грандиозным обобщениям Гегеля, а через него и к Марксу. Идеи Канта с этой точки зрения — очевиднейший симптом исторически назревающих переворотов в теории.

1 На эти обстоятельства обратили внимание К. С. Бакрадзе («Система и метод философии Гегеля». Тбилиси, 1958, стр. 32—35) и В. А. Лекторский («Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии». М., 1965, стр. 27).

Ближайшим последователем Канта и в области гносеологии оказался Фихте. Характерно, что ему удалось развить наиболее перспективные стороны учения своего предшественника, хотя он и отказался от исходных основоположений критической философии. Отказ Фихте от категории «вещь в себе» выразился в понимании интуиции как акта творения предметов. Интеллектуальная интуиция, указывает Фихте, «есть непосредственное содержание того, что я действую, и того, что я совершаю; она есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу»1. На этой основе и возникает мысль о тождестве взаимоисключающих противоположностей, сознающего и сознаваемого: Я и не-Я2. Когда Фихте рассматривает историю мира как полагание Я не Я (в Я потенциально и виртуально содержится не-Я), то в этом нельзя не увидеть нового подхода к проблеме «деятельной стороны».

1 И. Г. Фихте. Избр. соч., т, 1. М., 1916, стр. 452.

2 См.: И. Г. Фихте, Яркое, как солнце, сообщение... Соцэкгиз, 1937, стр. 61.

Исходным у Фихте, как известно, является абсолютное Я-действие, сверхиндивидуальное Я. активно действующее и содержащее в себе собственную противоположность—не-Я. Полагая самого себя, Я-действие полагает одновременно и не-Я. Я и не-Я вступают в определенное взаимодействие, т. е. двояко соотносятся: Я определяет не-Я (практическое), не-Я определяет Я (теоретическое). Я-действие оказывается весьма своеобразной субстанцией. Прежде всего оно отнюдь не тождественно просто с бытием- Кроме того, будучи зависимым от не-Я, Я через свою собственную противоположность фактически само себя определяет. Субстанция, таким образом, начинает рассматриваться в философии Фихте как нечто деятельное, активное. Здесь мы имеем дело не только с

философски-спекулятивным выражением социальной активности, но и с совершенно определенной догадкой о субстанции, понимаемой как субъект. Более того, Фихте продолжает наметившиеся ранее поиски такого объективного процесса, который в то же время обусловливал бы свободную деятельность индивида. Поскольку Я и не-Я содержатся в абсолютном Я, то единый процесс начинает определять человеческую деятельность в обеих ее основных формах: теоретической (воздействие не-Я на Я) и практической (воздействие Я па не-Я). Так закладывается основа для понимания единства теоретической и практической деятельности. Я нельзя рассматривать только как разум или только как волю. В деятельности и то и другое постоянно переплетаются: «Мы не потому действуем, что познаем, а познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого» разума» 1.

Известным шагом вперед на пути развертывания идеалистической концепции «деятельной стороны» явилась философия Шеллинга. Нет надобности касаться всех этапов развития воззрений этого философа. Достаточно констатировать те его идеи, которые составили промежуточное звено между Фихте и Гегелем. И здесь па первое место выдвигается все та же проблема соотношения свободы и необходимости, решение которой открывает возможность научного понимания человеческой деятельности.

Что касается самостоятельных достижений Шеллинга, то они связаны с отходом от философского субъективизма, с решительным переходом на позиции объективного идеализма. При этом особый интерес представляют следующие два момента. Первый связан с развитием фихтеанских идей. Уже Фихте отказался, по существу, от кантовского понимания трансцендентального единства апперцепции, поскольку абсолютное Я отнюдь не представляет собой одного лишь единства самосознания. Тем более это относится к Шеллингу, у которого «интеллигенция» есть действующий субъект, созидающий весь мир и самого себя, а потому соединяющий в себе созерцание и действие. Именно отсюда вырастают наметки идеи о единстве теории и практики в познании, получившей развернутое выражение у Гегеля. С этой точки зрения можно рационально истолковать положение Шеллинга о том, что лишь показав механизм возникновения «представлений из внутреннего принципа духовной деятельности», можно доказать выводимость всякого знания из Я 2. Рациональное развертывание шеллингианского понимания «интеллигенции» открывало, таким образом, пути к пониманию особенностей самой деятельности как единства объективного и субъективного, материального и духовного, что вне всякого сомнения представляет собой приближение к пониманию единства опредмечивания и распредмечивания. Во всяком случае несомненно, что способ преодоления абстрактного противоположения

субъекта и объекта Шеллинг усматривал в принципе, согласно которому «материя представляется лишь угасшим духом, а дух рассматривается в качестве становящейся материи» 3.

Другой момент связан непосредственно с идеями Канта. Дело в том, что бессознательная сила воображения, занявшая столько места в системе Канта, становится у Шеллинга сверхчеловеческой силой, благодаря которой Я и не-Я, точнее субъект и объект, сливаются в абсолютное единство. На этой основе собственно и оказывается возможной свободная сознательная деятельность. Последняя была бы немыслимой, считает Шеллинг, «если бы восприимчивость к подобного рода действию не была придана миру еще до того, как он стал объектом для такого сознательного действования в силу... исконной тождественности сознательной и бессознательной деятельности» 4.

Идея абсолютного тождества сознательного и бессознательного, или, что то же самое, мышления и бытия, позволяла па идеалистический лад решить проблему соотношения свободы и необходимости и открывала пути для исследования деятельности.

1 И. Г. Фихте. Назначение человека, СПб., 1905, стр. 141.

2 См.: Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. ОГИЗ. Соцэкгиз, 1936, стр. 64.

3 Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, стр. 162.

4 Там же, стр. 360.

4. МЕСТО АНАЛИЗА ТРУДА В СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ

В своей духовной эволюции Гегель в полной мере испытал влияние «своеобразия» немецкого либерализма: отсюда и интерес к французской революции и почти исключительное внимание лишь к теоретическому аспекту порожденных ею революционных бурь. Но и в этом аспекте его интересовали прежде всего возможности преобразования существующего и достижения свободы.

С этих позиций он рассматривает даже религию. В 1795—1796 гг., анализируя отношение античной и современной религии христианства, Гегель противопоставляет их как религию свободы и деспотизма. Последняя есть «позитивная вера», представляющая собой систему постулатов, «которые потому должны для нас стать истиной, что предписываются нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении. В понятии позитивной веры... имеется система религиозных положений, или истин, каковые, независимо от того, считаем ли мы их верными, должно

рассматривать как истины...»1. Так в гегелевской философии впервые возникает понятие «позитивность»2, при помощи которого в этот период выражаются многие стороны формирующегося мировоззрения философа.

Одна из таких сторон — исторический подход к общественным явлениям. Религия, например, — это не только следствие, но и причина социальных изменений3. Больше того, так как историческое изменение само есть результат человеческой деятельности, то и устранение негодной, неистинной религии — тоже продукт деятельности людей, их практической активности. Идея активного вмешательства в жизнь занимает заметное место в воззрениях Гегеля.

Правда, в это время Гегелю еще не хватало фактического материала для обоснования своих воззрений. Накопление такого материала совпало во времени с переоценкой французской революции. Несомненно, что изменившаяся политическая позиция не могла не повлиять на интерпретацию изучаемого материала. К тому же осмысление этого материала требовало новой методологии, основанной на принципах диалектического мышления. Гегелевская диалектика и была способом анализа научного знания как «прогрессирующего развития истины»4. Задача развития диалектики могла быть реализована в рамках идеализма только в форме изучения мыслительной и познавательной деятельности человека. Но в процессе такого изучения связь между мыслительным и чувственно-предметным освоением мира полностью элиминирована быть не может, так как мышление в конечном счете воспроизводит исторически раскрываемые в практике закономерности бытия, и в первом всегда в той или иной степени сохраняется содержание вторых.

1 Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет в двух томах, т. I. М., 1970, стр. 200.

2 Следует отметить определенную связь между понятиями «позитивность» и «отчуждение». Понятие «позитивность» характеризует нечто внешнее по отношению к человеку, выступающее в качестве принудительной силы, которая тем не менее порождена деятельностью субъекта.

3 «Объективность божества («позитивность». — Э. Б.) сопутствовала испорченности и рабству людей и, собственно говоря, была только откровением, явлением этого Духа тех времен» (Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 194).

4 Гегель, Соч., т. IV, стр. 2.

В интерпретации «деятельной стороны» Гегелем слились два потока. Это, во-первых, глубокий анализ проблем гносеологии и догадки о роли практики

в познании, а, во-вторых, возникшие на основе изучения широкого круга явлений общественной жизни представления о действительных законах истории и о роли человеческой деятельности в ней. Эти два потока отнюдь не изолированы друг от друга. К этому следует добавить, что догадки о практике, если, конечно, брать их в специфически гегелевском смысле, находятся не в стороне от общей концепции философа, а составляют одно из существенных ее оснований.

Особую роль в становлении концепции Гегеля сыграли его занятия политической экономией. Благодаря ее изучению Гегель сумел в известной мере разобраться в структуре капиталистического общества, наметить пути постижения действительных законов исторического развития, некоторых сторон человеческой деятельности. Конечно, нельзя преувеличивать значения политической экономии для формирования философии Гегеля. В области собственно экономических проблем Гегель для мыслителя его масштаба сделал не много 1. И все же бесспорна связь между философией Гегеля и его экономическими занятиями; в этом отношении (как и в ряде других вопросов) он был непосредственным предшественником Маркса.

Наиболее важным философским результатом гегелевских занятий политической экономией было понимание некоторых сторон практической деятельности человека. Рациональное содержание гегелевских взглядов на практику, однако, вырастает непрямо из политической экономии, а при помощи политической экономии. Анализ активной роли мышления в познании в сочетании с теми представлениями о содержании трудовой деятельности, которые Гегель получил, изучая политэкономию, позволили впервые сделать труд объектом философского рассмотрения.

1 См. статью Э. Ю. Соловьева «Разделял ли Гегель трудовую теорию стоимости?» («Вопросы философии», 1959, № 3).

Какие же черты труда вскрыты Гегелем при изучении политической экономии? Гегель исходит из того, что труд есть средство удовлетворения потребностей (вожделений) человека, и в процессе труда возникает определенное отношение между человеком, его деятельностью и объектом (предметом) этой деятельности. Таким образом, труд выступает как посредствующее звено между человеком и объектом его деятельности, между потребностями и их удовлетворением.

Дальнейший анализ приводит к новым определениям деятельности. Речь идет о переходе человеческой деятельности как некоего движения в предметно-фиксированную форму. Вот что говорит об этом сам Гегель:» «Удовлетворенное побуждение есть снятый труд Я; это его предмет, который

работает за него. Труд есть посюстороннее делание-себя-вещь. Раздвоение Я, сущего как побуждение, есть это самое делание-себя-предметом»1.

Но Гегель не считает деятельность человека произвольной по отношению к ее предмету; последний во взаимодействии с человеком сохраняет самостоятельность, которая должна быть учтена, т. е., так сказать, включена в состав деятельности. Гегель писал по этому поводу: «Перевернутое отношение: с одной стороны, деятельность есть только нечто сообщенное, а оно «другое» — сообщение, чисто воспринимающее «начало», с другой — он деятелен по отношению к другому»2.

В результате оказывается возможным получить фундаментальное определение деятельности как единства опредмечивания и распредмечивания3, что открывает возможность для анализа существеннейших сторон от! ношения человека к внешнему миру.

1 Гегель. Работы разных лет, т. 1. стр. 306. Ср.: «Его (#? -1 Э. Б.) беспокойство должно стать... самоупрочением, должно стать движением, снимающим себя как беспокойство, как чистое движение.; Это есть труд» (там же, стр. 294).

2 Там же, стр. 306.

3 Эти понятия, означающие единство процессов превращения деятельности как движения в предмет (опредмечивание) и становления самого предмета моментом деятельности (распредмечивание), позволяют зафиксировать во всеобщей форме соотношение деятельности, ее объекта и результата (продукта). Названные понятия в дальнейшем у Гегеля, как и у Маркса, превратились в фундаментальные определения деятельности.

Прежде всего с пониманием единства опредмечивания и распредмечивания связывается орудийный характер деятельности человека. Ведь только в деятельности (через распредмечивание) раскрывается «активность предмета», его собственные свойства, и он (через опредмечивание) становится «участником» процесса деятельности. «Вещность, — пишет Гегель, — есть его средостение, простая всеобщность, сила — его иное, вне его, только сообщенное [ему]; так как это чистый предмет, она — как нечто чуждое в нем — владеет в нем орудием». Именно в орудиях снимается чисто потребительское отношение к миру и открывается простор для овладения им: «В орудии или в обработанной, сделанной плодородной пашне я владею возможностью, содержанием как содержанием всеобщим» '? Здесь нельзя не увидеть приближения к одному из важнейших положений материалистического понимания истории.

Большой интерес представляет понимание Гегелем общественного характера трудовой деятельности и роли в ней разделения труда. Именно в последнем Гегель усматривает основание всеобщности труда, поскольку каждый «удовлетворяет потребности многих, и удовлетворение его многочисленных особенных потребностей предполагает труд многих других»2.

Такой подход ориентирует не просто на наглядную очевидность Совместной деятельности людей, а на общественные отношения, хотя и выраженные в отношениях вещей. Дело в том, указывает Гегель, что простое наличное бытие предмета «есть бытие всеобщее; его (индивида. — Э. Б.) владение имеет [теперь] то значение, что оно есть для других»3. Нетрудно заметить, хотя это и не выражено Гегелем достаточно ясно, что общественное отношение устанавливается тоже как результат единства опредмечивания и распредмечивания. Правда, Гегель фиксирует его в форме стоимостного отношения и превращает последнее в «естественное» выражение равенства обменивающихся своим трудом (продуктами труда) индивидов. Такого рода превращение исторически-ограниченной формы общественного процесса в «естественную» и вечную вообще крайне характерно для Гегеля. Однако даже в таком виде догадки об общественной природе деятельности позволяли преодолеть абстрактный индивидуализм, столь характерный для старой философии.

1 Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 306, 307. Ср. аналогичное в «Энциклопедии» (Соч., т. 1, стр. 313—319).

2 Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 324.

3 Там же, стр. 325.

То же самое относится и к отчуждению: дело в том. что результат (продукт) труда в условиях современного Гегелю общества выступает как чуждый человеку. «В труде, — писал Гегель, — я непосредственно делаю себя вещью, формой... Это свое наличное бытие я тоже отчуждаю, делаю его чем-то чуждым себе и сохраняю себя в нем» 1. В итоге мы получаем движущееся «само в себе» общество — «природу» человека, «от стихийного, слепого движения которой он зависит, которая сохраняет или уничтожает его духовно и физически...»2. Идея отчуждения, занявшая в дальнейшем такое большое место в системе Гегеля, сформулирована уже достаточно четко. Но особенно показательно для позиции Гегеля тех лет то, что, несмотря на неисторический подход к отчуждению (оно рассматривается как обязательное свойство всякой деятельности), Гегелю удается при помощи этой категории вскрыть целый ряд особенностей, характеризующих процесс труда в рамках отчуждения: превращение труда в машинообразную

деятельность, уменьшение количества труда для целого, сопровождаемое увеличением для одного, калечащее человека влияние специализации и т. д. Эти пороки, однако, в силу непонимания их исторически преходящего характера, превращаются Гегелем в вечные особенности трудовой, производственной деятельности. Не удивительно, что последняя рассматривается как нечто лишенное подлинно человеческого содержания, «бездуховное»: «...духовное, эта исполненная самосознательная жизнь, становится пустым деланием»3. Факт зафиксирован совершенно точно. Но вот действительного объяснения этого факта Гегель не дает. И, заметим, не сумеет дать в последующем.

1 Гегель. Работы разных лет. т. 1, стр. 327.

2 Там же, стр. 342.

3 Там же, стр. 343.

Наконец, гегелевский анализ труда интересен еще и в том отношении, что он ведет к констатации связи между познанием и практикой. Дело в том, что трудовая (орудийная) деятельность вносит особого рода опосредствование в отношение человека к внешнему миру, в процесс удовлетворения человеческих потребностей. Удовлетворение потребностей, поскольку оно опосредствуется трудом, как бы отделяется и удаляется от их возникновения. «Труд, — пишет Гегель, — есть заторможенное вожделение, задержанное исчезновение (предмет потребления в процессе потребления исчезает. — Э. Б), другими словами, он образует»1. А «образует», созидает он именно потому, что выступает как реализация сознательных целей, т. е. того самого «задержанного вожделения», которое становится предпосылкой деятельности. Поэтому «труд осуществляется не как действие, а как задуманный результат»2. Нетрудно увидеть, что «задуманность» результата, иначе говоря целеполагание, предполагает в качестве своего необходимого условия знание. Знание, следовательно, возникает в процессе предпринимаемой во имя человеческих целей «обработки» вещей, которые служат потребностям человека. «Всеобщая внутренняя возможность» вещей, т. е. их действительное богатство и содержание, реализуется для сознания, «полагается как нечто внешнее, как форма» только тем путем, что вещи практически преобразовываются, «перерабатываются», — пишет Гегель3. Вот почему знание возникает в результате и развивается под влиянием практической деятельности.

Парадоксальность изложенной позиции состоит в том, что Гегель фактически отвлекается от реальной, материальной и в первую очередь производственной деятельности людей. Впрочем, парадоксальность эта вполне объяснима. Ведь «наличное бытие» материальной деятельности, и в

самом деле лишенной «духовности», никак не могло привлечь симпатии философа. Поэтому единственный вид труда, который Гегель оценивал как истинно человеческую деятельность, — это умственный труд, деятельность сознания. Так, вещи, которые служат для удовлетворения потребностей, согласно Гегелю, хотя и перерабатываются, но это «перерабатывание... со стороны сознания... есть делание себя-вещью»4. Налицо явная абсолютизация целеполагания, опредмечивания сознания 5 и идеалистическая интерпретация действительного содержания человеческой деятельности. И чем дальше, тем больше Взаимодействие человека и объективного мира, осуществляемое в труде, трансформируется в философии Гегеля в отношение между знанием и предметом знания, которое само существует только в рамках сознания. Особенно заметно это становится в «Феноменологии духа», которую Маркс назвал подлинным истоком и тайной всей философии Гегеля.

1 Hegel. Sammtliche Werke, Bd. VII, hrsq. von G. Lasson. Leipzig, 1923, SS. 420—421.

2 Гегель. Работы разных лет, т. 1, стр. 231.

3 Там же, стр. 324.

4 Там же.

5 Не случайно, например, Гегель не сознание объясняет производством орудий, а наоборот: «Человек потому создает орудия, что он разумен...» (там же, стр. 306).

Анализ «деятельной стороны» в этой работе кратко можно свести к следующему Гегель стремится доказать и обосновать тождество субъекта и объекта, абсолютное тождество мышления и бытия. Оно исходный и конечный пункт всей теоретической системы. Но доказательство и обоснование этого центрального тезиса осуществляется, по мысли создателя системы, в ходе истории освоения субъектом (сознанием, точнее, самосознанием) объекта (того же самого самосознания, но перешедшего в форму объекта), т. е. в процессе самопознания абсолютной идеей самой себя. Источником этого процесса является противоречие природы и знания, разрешаемое тем, что знание «включает» в себя ту самую природу, которую оно первоначально «отпустило» от себя. Сначала субъект не отличает себя от объекта. Противопоставив себе объект как нечто иное, чем он сам, субъект становится самосознанием и свою противоположность с объектом преодолевает осознанием того, что объект есть не более как опредмеченный субъект. Мир, первоначально кажущийся человеку совокупностью объектов, внешних и независимых по отношению к нему, в дальнейшем оказывается подобным ему. Этим и совершается переход к духу (для которого объект есть

проявление самости субъекта) и к единству субъекта и объекта. Самопорождение человека, таким образом, отождествляется с самопорождением духа, а единство субъекта и объекта снимает предметность как познанную сущность. Поэтому самосознание и обнаруживает себя сущностью мира — субстанцией, но не простой, а самодвижущейся, развивающейся, познает, следовательно, себя одновременно и как субъект. Цель, таким образом, оказывается достигнутой: знание овладело предметом и убедилось, что оно есть сущность этого предмета. Теперь ему осталось сосредоточиться в самом себе и сделать себя своим собственным предметом.

Как идеалист, Гегель искажает и мистифицирует реальные отношения между различными формами освоения предметного мира. Действительную основу господства человека над природой составляет практическое освоение мира, осуществляющееся в производственной деятельности людей. Мыслительное же (теоретическое) освоение производно, зависимо от практического освоения. Гегель же исходит из прямо противоположных позиций, сводя освоение мира к истории его познания, имеющей источник своего развития только в самой себе. В гегелевской интерпретации история превращается в переработку, переделку (отрицание) предметного мира сознанием или самосознанием, чем и достигается тождество природы и знания. Подобная точка зрения не является, конечно, неожиданной для идеализма, тем более, что на поверхности освоение мира фиксируется как раз в виде совокупности знаний, которую идеализм и представляет как самоопределяющуюся из себя самой, вне практического контакта с объектом.

Таким образом, развиваемая идеализмом «деятельная сторона» охватывает теоретическую деятельность субъекта, что позволяет зафиксировать некоторые стороны действительной практики. У Гегеля, больше чем у кого бы то ни было до него, это абстрактное понимание «деятельной стороны», вопреки идеализму, наполняется реальным содержанием.

Согласно «Феноменологии», противоречие знания и природы разрешается переработкой мира знанием, отрицанием объекта субъектом. Совершенно ясно, что в этой форме Гегель «ухватывает» действительное содержание истории как процесса преобразования человеком объективного мира 1, «ухватывает», стало быть, существенный момент труда. Именно здесь обнаруживается влияние тех идей, к которым Гегель пришел в годы, предшествующие написанию «Феноменологии духа». Существенной особенностью процесса труда является единство опредмечивания и распредмечивания. Именно в этом единстве выражается характерное для труда взаимодействие субъекта и объекта в процессе преобразования второго первым. Но такое взаимодействие в классовом обществе выступает в форме отчуждения. Обнаружив это обстоятельство (ср. «позитивность»), Гегель

только укрепился в своих взглядах, изучая политическую экономию, хотя действительных основ и содержания отчуждения он не вскрыл. И так как сами политэкономы в своих теоретических построениях оставались под властью отчуждения, то Гегель, разделяя точку зрения политической экономии именно через анализ отчуждения, «ухватывает» (Маркс) сущность труда, фиксирует единство опредмечивания и распредмечивания. Поэтому отчуждение — это центральная категория «Феноменологии».

1 Эта важная догадка Гегеля не была случайной обмолвкой. Ср. Соч., т. VI, стр. 205; т. VIII, стр. 227 и др.

Но поскольку для Гегеля существен только один вид труда — абстрактно-духовный труд, мышление, постольку отчуждение действительной человеческой сущности в труде превращается в отчуждение его абстрактной сущности — самосознания, в полагание предметности (Гегель отождествляет опредмечивание и отчуждение), а обратное присвоение предметности выступает как ее снятие, как возвращение в самосознание. Здесь наглядно выступает идеалистическое извращение действительного отношения между различными формами освоения предметного мира. Маркс по этому поводу писал: «Отчуждение самосознания (у Гегеля. — Э. Б.) не рассматривается как выражение, как отражающееся в знании и мышлении выражение действительного отчуждения человеческой сущности. Напротив, действительное, являющееся реальным отчуждение, есть... не что иное, как проявление отчуждения подлинной человеческой сущности, самосознания»1. Таким образом, заимствуемое Гегелем из политической экономии представление о сущности труда трансформируется в «Феноменологии» в процесс отчуждения самосознания (порождение предметности) и снятия этого самоотчуждения (предметности) в процессе его осознания. И если изменение, переработка чувственного мира чувственной, материальной деятельностью человека составляет действительное содержание практики, то переработка мыслью предметного мира, положенного той же самой мыслью, является идеалистической мистификацией действительного содержания человеческой практики.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 629.

Явно вырисовывается своеобразная трехступенчатость в развитии гегелевской концепции «деятельной стороны». Сначала берется тот действительный момент, что труд необходимо предполагает порождение деятельностью человека некоторого объективного результата (опредмечивание). Опредмечивание, объективация в гегелевском смысле, одновременно рассматривается как отчуждение, т. е. превращение результата деятельности человека в чуждый ему предмет. Но так как в труде опредмечивается (отчуждается) абстрактная сущность человека, а сам труд

есть деятельность мышления, то мы получаем третью сторону—понимание всего действительного мира как простой «вещности», отчуждения духа. Здесь рациональное содержание испарилось почти полностью. И поскольку эти три ступени фигурируют у Гегеля вместе, переплетены между собой и часто незаметно переходят друг в друга, постольку Гегелю и удается «ухватить» действительное содержание практической деятельности.

Вот в такой форме Гегель и пытался представить историю. Конечно, она сводится им к истории сознания, к воспроизведению в индивидуальном сознании исторически преходящих форм теоретической деятельности человечества. Однако реальный их прообраз — труд, предметная деятельность человека — все же не остается где-то совершенно в стороне. В результате история представляется Гегелем, хотя и на идеалистический манер, в тесной связи с практической деятельностью человека, тоже рассматриваемого как результат его собственного труда.

На этой основе и возникают некоторые перспективные идеи немецкого идеалиста, касающиеся содержания исторического процесса и места в нем деятельности человека. Сошлемся сначала на широко известный раздел «Феноменологии духа» — «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания. Господство и рабство». Этот раздел чаще всего используется для иллюстрации понимания места, которое отводил Гегель труду- Хотелось бы обратить внимание на другую сторону дела. Связывая становление человека и его истории с процессом труда, Гегель одновременно тщательно фиксирует особенности самого труда и в первую очередь то обстоятельство, что в своем труде раб относится к предмету как самостоятельно существующему. «...Действование «одного» само имеет двойное значение — оно в такой же мере его действование, как и действование иного, ибо иное столь же самостоятельно, в себе замкнуто и в нем нет ничего, что было бы не благодаря ему самому. Первое, имеет: перед собой... некоторый для себя сущий самостоятельный предмет, над которым Оно поэтому не имеет для себя никакой власти, если он в себе самом не делает того, что оно делает в нем»1.

1 Гегель. Соч., т. IV, стр. 100; см, также т. I, стр. 328.

Четкое понимание этой существенной особенности труда, если его рассматривать в контексте всей концепции Гегеля, означает, по существу, подход к решению одной из «вечных» антиномий философии. Речь идет о соотнесении свободной деятельности человека с противостоящей ей самостоятельностью объекта этой деятельности, о соотношении сущего и должного. Самое общее решение этой проблемы, связанное с центральной идеей «Феноменологии» —; пониманием субстанции как субъекта 1, конкретизируется в тезисе о единстве опредмечивания и распредмечивания

как сущности трудового процесса. Действование, по Гегелю, свободно, когда оно осуществляется по логике предмета, ибо действие субъекта в конечном счете определяется законами объекта. Отсюда и следует, что одна и та же объективная закономерность определяет ход общественного прогресса, деятельность людей и развитие сознания. Поэтому Гегель и требует в «Феноменологии» рассмотрения всех сторон общественной жизни в целостности (тотальности), в качестве моментов единого общественного, объективно-закономерного процесса.

Достижения в области исследования «деятельной стороны» открывают для Гегеля путь к переосмыслению многих проблем философии. Так, в вопросе о сущности человека Гегель подчеркивает связь бытия человека с его деятельностью: «Истинное бытие, человека... есть его действие; в последнем индивидуальность действительна...»2. Подобная точка зрения означает попытку отойти от понимания человека только как природного существа, а значит, понять историю как специфический (общественный) и в то же время законосообразный процесс. Разумеется, концентрируя внимание преимущественно на абстрактно-духовном труде, Гегель и сущность человека усматривает в абстрактном выражении труда — самосознании. Поэтому и действительное освоение объективного мира представляется как усвоение индивидуумом духовного содержания мира, как образование. Гегель пишет: «Это прошлое наличное бытие — уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом, являясь ему внешне, — его неорганическую природу. —В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себе»3.

Позиция бесспорно идеалистическая. Но было бы неверно ограничиться такой констатацией. Ведь духовное богатство, которым овладевает индивид в процессе образования, есть опредмеченный дух, действительный мир, и его (мира) освоение тождественно практической переработке, т. е. изменению в интересах человека. Поэтому совершенно прав был Маркс, когда еще в 1844 г. писал, что Гегель «понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного труда»4.

Но Гегель идет еще дальше. Он не изолирует в самой себе деятельность индивида (образование), а пытается связать ее с общественно-историческими закономерностями, представить индивида принадлежащим к некоему целому. Из приведенного выше высказывания Гегеля ясно, что

индивидуальное познание (а для Гегеля это единственно истинное человеческое действие) в своих необходимых моментах соотнесено с историей общественного познания.

1 См. Гегель. Соч.; т. IV, стр. 9 (ср. т. V, стр. 41; т VI, стр. 9—10).

2 Там же, стр. 172; см. также стр. 165 (ср- т I, стр. 328; т. VII, стр. 215, 223; т. XII. стр. 198).

3 Гегель. Соч., т. IV, стр. 15.

4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 627.

Получается, следовательно, что сущность индивида составляет всеобщая духовная субстанция, поэтому его нельзя рассматривать вне общественного целого. «Чисто единичные действия и поведение индивида связаны с потребностями, которые имеются у него как у природного существа, т. е. как у сущей единичности». Однако «труд индивида, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворения своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других». И далее: «...целое становится как целое его произведением, для которого оно (отдельное лицо. — 3. Б.) жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно самого себя».

Так приходит Гегель к своему пониманию сущности индивидов: «...они ...суть единичные самостоятельные сущности благодаря тому, что они жертвуют своей единичностью, и... всеобщая субстанция есть их душа и сущность, подобно тому, как это всеобщее в свою очередь есть действование их как отдельных лиц или ими созданное произведение» 1.

Разумеется, говоря об общественной природе человека, Гегель весьма далек от действительного ее понимания. Идея производственных отношений ему совершенно чужда. Выше представления о зависимости членов общества друг от друга он фактически не поднялся. Тем не менее отходящий от индивидуалистических традиций анализ субъекта открывает возможность для научного понимания человеческой деятельности, правда, преимущественно в теоретической сфере.

1 Гегель. Соч., т. IV, стр. 188—189 (ср. т. VII, стр. 11)

В частности, это относится к вопросу об отношении субъекта и объекта в теории познания. Дело в том, что Гегель в значительной степени преодолел столь характерную для прошлой философии гносеологическую робинзонаду. Познание для него есть объективно-закономерный процесс самопознания духом самого себя, осуществляющийся через деятельность индивидов. Для

последних познание предмета достижимо лишь через усвоение каждым индивидом всей совокупности духовной культуры. Таким образом, получается, что индивидуальное сознание оказывается включенным в совокупность всего общественного опыта, оно немыслимо без него, хотя этот опыт практически достигается деятельностью индивида.

Гегель улавливает органическую связь между индивидуальным и общественным сознанием, между любым актом познания и историей практического и духовного освоения мира, между познанием и практикой. Наиболее ценна, конечно, мысль о том, что сознание не просто воспринимает внешние воздействия, а активно воздействует на предмет.

В «Феноменологии» содержание истории представлено как взаимодействие субъекта и объекта, тождественное с познанием. При этом часто оказывается, что знание не соответствует своему предмету. И тогда «сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовывалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе со знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию» 1. Такое диалектическое движение Гегель называет опытом. Идеалистическая позиция не может скрыть глубокой мысли о том, что знание о предмете развивается вместе с изменением самого предмета. На этой основе вырастает необходимость познания, так как действие на объект в соответствии с его природой требует знания этой природы. Да и доступным для познания объект становится, когда он берется не только в себе, но и для себя, т. е. в переработанном человеком виде.

Нужно отметить, наконец, что именно анализ «деятельной стороны» позволил Гегелю сформулировать важнейшие принципы диалектики. Ведь субстанцию, по Гегелю, нельзя понимать как неподвижное и неизменное, тождественное себе, ее надо понимать как активное, деятельное, как дух, субъект- Это, во-первых. А во-вторых, рациональный смысл концепции субъекта-объекта, впервые вскрытый Марксом, состоит в том, что история человечества рассматривается как порождение его собственного труда. Поэтому труд у Гегеля превращается в субстанцию всего общественного процесса, причем субстанцию активную, деятельную. Так возникает идея развертывающегося через противоречие самодвижения. Это и есть итог «Феноменологии» — диалектика абсолютной отрицательности. Он тесно связан с анализом отчуждения: отчуждение и его снятие различаются у Гегеля как отрицание и отрицание отрицания. Причем самосознание и его отчуждение (отрицание) — предметность образует противоречие. Как идеалист, Гегель признает только противоположность объекта и субъекта, сознания и самосознания, т. е- противоположность, существующую в

пределах мысли. Она снимается, разрешается через отрицание отрицания. Этот процесс и именуется абсолютной отрицательностью. И вот в диалектике предмета и сознания, объекта и субъекта Гегель угадал действительную диалектику труда (взаимодействие опредмечивания и распредмечивания). Абсолютная отрицательность есть не что иное, как абстракция «содержательной, живой, чувственной, конкретной деятельности самоопредмечивания» (Маркс), т. е. материальной (и как отражение — идеальной) деятельности человека. Поэтому она выступает у Гегеля как внутренняя противоречивость явлений, как соотнесение их с самими собой, как «творческая мощь» развития, как «наивнутреннейший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения»2. Идея самодвижения, развития через борьбу противоположностей налицо.

1 Гегель. Соч., т. IV, стр. 48—49; см. также т. 1, стр. 330— 331.

2 Гегель. Соч., т. VI, стр. 309. Об абсолютной отрицательности см.: т. V, стр. 516—517; т. VI, стр. 83, 87, 309—310 и др.

5. ПОСЛЕГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРЕДПОСЫЛКИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Дальнейшее теоретическое развитие связано с деятельностью младогегельянцев, теоретические поиски которых были одним из выражений общей тенденции к слиянию философии с жизнью. Вкратце коснуться некоторых сторон младогегельянского движения тем более необходимо, что именно среди младогегельянцев начал Маркс свою деятельность.

Характерная особенность воззрений младогегельянцев состояла в том, что они отказались «мало-помалу от... философски-пренебрежительного отношения к жгучим вопросам дня»1, «стремились делать из философии Гегеля атеистические и революционные выводы»2.

В известной мере это было обусловлено некоторой активизацией, особенно после 1840 г., антифеодальных сил3, в том числе и революционно-демократического движения 4.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 279.

2 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 46.

3 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 185 (ср. т. 8, стр. 9—10).

4 Интересный фактический материал на этот счет содержится в книге О. Корню «Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность» (ИЛ, 1959, т, 1, стр. 55—56, 73—74 и др.).

Как известно, раскол гегелевской школы связан с решением вопроса об отношении к религии. Но теоретические интересы младогегельянцев отнюдь не ограничивались критикой религии. Ученики Гегеля стремились пойти дальше своего учителя, развивая некоторые из его положений.

При этом возникало противоречие, которое по сути дела и было зафиксировано в философии младогегельянцев. Это противоречие вырастало из коренных основоположений гегелевской системы. Ведь, согласно воззрениям Гегеля, если философия охватила в едином синтезе весь мир явлений, то ей остается только одно — обратиться против этого мира. И в то же самое время существующая социальная действительность, уже получившая благословение абсолютного духа, признавалась разумной, неизменной, ибо была не более как воплощением этого духа. Противоречие налицо. Осознание этого противоречия, даже непоследовательное, объективно открывало теоретическую возможность его преодоления.

В этом отношении весьма показательна дискуссия о субстанции и самосознании. Уже концепция Штрауса в известном смысле порывала с философией Гегеля. Сама постановка вопроса о том, что христианство есть лишь неполное выражение божественного откровения и, следовательно, не имеет абсолютного значения, а представляет только этап истории, приводила к требованию изменить существующее, пусть пока только существующую (христианскую) религию. Философией Гегеля, христианской религией и прусской монархией развитие не завершено — в этом, собственное состоит значение выступления Штрауса. И уже Руге, например, переносит полемику с Гегелем в плоскость политики: государство, бывшее для Гегеля воплощением абсолютной идеи, не является, как полагает Руге, последним этапом развития и нуждается в преобразовании, так же как в свое время религия нуждалась в реформации.

Несколько дальше и в другом направлении пошел Б. Бауэр. Представление о священной истории, являющейся продуктом деятельности исторически развивающегося самосознания с иной, чем у Штрауса, стороны, подводило к пониманию христианства как преходящего момента истории, от которого необходимо избавиться путем критики. Но дело не только в этом. Выдвижение на первый план самосознания по сути дела выражало недовольство чрезмерным подчинением у Гегеля человека абсолютному разуму. Бауэр видел главный недостаток позиции Штрауса в том, что всеобщее у него действовало прямо из своей общности. Здесь, помимо естественного для идеологов буржуазии того времени стремления к свободе и независимости личности, получила выражение и тенденция к более полному раскрытию активности человека. Отсюда и вырастает задача

превратить философию в практическую силу, что в свою очередь выступает как следствие все усиливающейся политической оппозиции существующему.

Однако решительного шага вперед младогегельянцы все же сделать не сумели. Попытки создать философию «действия», способную изменить мир, не увенчались успехом. Идеалистические пороки гегелевского понимания деятельности остались в общем-то непреодоленными, поскольку все оказалось сведенным к идейной критике, духовной деятельности. «Теория является теперь самой сильной практикой...», — писал Бауэр1. Достаточно поэтому обнаружить неразумность существующего и подвергнуть его критике, чтобы оно изменилось. А масштаб критики дает самосознание, которое, развиваясь, противопоставляет себя реальности.

Главный недостаток младогегельянцев, таким образом, заключается в неумении решить проблему соотношения деятельности человека и исторической необходимости. И надо сказать, что младогегельянцы сделали шаг назад даже по сравнению с Гегелем, поскольку выдвигали на первый план только одну сторону: либо деятельность человека (самосознание), либо абстрактную необходимость (субстанцию). Причем выпячивание самосознания на первый план вносило в философию субъективно-идеалистический и волюнтаристский элемент. Энгельс еще в своих ранних работах отметил, что стремление к независимости «субъекта от всякого чисто внешнего авторитета», характерное для младогегельянцев, часто не идет дальше «субъективной автономии»2. Действительным шагом вперед был бы анализ внутренних противоречий объективной действительности, которые только и могут объяснить ее развитие, как и связь с деятельностью человека. Выпячивание же самосознания фактически закрывало этот путь. Для младогегельянцев даже не возникал вопрос о том, от чего зависит в своих действиях самосознание — эта, по их мнению, единственная сила истории.

Дальнейшее движение к научному решению указанной проблематики связано с воззрениями М. Гесса и особенно Л. Фейербаха.

Идеи Гесса можно оценить как симптом общественных требований к теории и одновременно как свидетельство несостоятельности попыток их реализовать, не порывая с привычным миром философских предрассудков и заблуждений. М. Гесс одним из первых сформулировал следующее положение: говоря о «превратном миросозерцании», он прямо связывал его с общественным состоянием, которое оценивал как «превратный мир» 3.

Причем была сделана попытка более или менее конкретного анализа этого превратного мира. Речь идет прежде всего о социально-утопических воззрениях Гесса (в начальный период)4 и его занятиях политической

экономией. Социально-утопические воззрения, несомненно, связаны с философией младогегельянцев, и по своему содержанию они означали протест против существующего вместе с непониманием реальных путей его изменения. Но в них обнаруживается и попытка более или менее конкретной интерпретации в социальном плане абстрактно-философского долженствования. И это, нам кажется, свидетельство чрезвычайно важного обстоятельства: в той мере, в какой в центр внимания философии ставится практика, теория сталкивается с необходимостью анализа социальных преобразований. С этой же точки зрения надо, видимо, рассматривать и экономические исследования Гесса 5.

1 См.: MEGA, I. Abt., Bd. 1, Halbbd. 2, S. 250.

2 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 475—476.

3 См.: О. Корню. Цит. соч., т. 1, стр. 523.

4 Энгельс считал, что Гесс первым из младогегельянцев стал коммунистом (см.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 539).

5 Об экономических занятиях Гесса см.: О. Корню. Цит. соч., т. 1, стр. 523 и след.

Говоря о коммунизме, Гесс стремится оценить его не только как чистую теорию; он пытается найти переход от критики к практике. Коммунизм, «строй общности имущества», по Гессу, связан с решительной переделкой существующего. Гесс полагал, что для достижения этой цели необходимо изменить не только понимание действительности, но и саму человеческую деятельность. Вся беда в том, что до сих пор она не признавалась и не была самоцелью. Чтобы превратить деятельность в самоцель, полагает Гесс, необходимо изменить отношения между человеком и собственностью, превратить последнюю из господствующей над человеком силы в продукт и отражение его деятельности. Вот тогда и удастся преодолеть разрыв между трудом и наслаждением и реально изменить характер человеческой жизни. Строй общности имущества является, по Гессу, практическим осуществлением философской этики, которая познает в свободной деятельности истинное и единственное наслаждение.

Разумеется, попытка вывести основные идеи коммунистической теории непосредственно из философских конструкций не могла быть плодотворной. Но стремление воплотить философию в жизнь означало в какой-то мере постановку задачи перехода от «деятельной стороны» к анализу практики как таковой, ее сущности как деятельности реального субъекта — человека и человеческого общества. В теоретическом плане это предполагало в первую очередь создание материалистически ориентированной теории предметной

деятельности. Первые ее наметки опять-таки формировались в рамках младогегельянской философии и связаны больше всего с достижениями Фейербаха.

Уже шла речь о тех объективных трудностях, которые обусловили метафизически-созерцательный характер домарксовского материализма. Но было бы ошибкой думать, будто развитие материализма не приводило к преодолению, хотя бы до некоторой степени, этой ограниченности. С такой точки зрения особый интерес представляют попытки философов-материалистов рассмотреть объект не только сам по себе, но в зависимости от воздействия на него субъекта. Догадки о роли субъекта в познании, об общественной сущности человека, даже несовершенные и непоследовательные, представляют огромный интерес как наметки пути, ведущего за пределы созерцательного материализма и идеалистического понимания общественной жизни. Таким образом, путь к решению проблемы практики оказывается следующим: от анализа гносеологической активности субъекта к изучению реальной (в том числе и теоретической) деятельности действительного человека, на почве чего только и может быть понята сама гносеологическая активность. Материалистическая философия имеет немалые достижения в решении этой проблемы, и в ней особое место занимает Фейербах, сконцентрировавший наиболее слабые и сильные стороны домарксовского материализма и исчерпавший его как форму позитивного развития философской проблематики.1

Восстановление в правах материализма и было основой освободительного влияния идей Фейербаха, которое испытали многие выдающиеся мыслители, в том числе Маркс и Энгельс. Нет нужды специально и всесторонне рассматривать взгляды Фейербаха, остановимся лишь на тех сторонах его воззрений, которые были наиболее перспективными для формирования материалистической концепции деятельности.

1 Для этих тенденций характерно и еще одно явление в идейно-политической жизни Германии того времени: деятельность «Молодой Германии». Объединенная под этим названием группа литераторов, и особенно известный поэт Людвиг Берне, интересна своим стремлением связать теорию с политикой, философию с практикой (см.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 356; Соч., т. 1, стр. 478—479).

Фейербах резко отрицательно относился к предшествующей умозрительной философии, прежде всего к философии Гегеля. И как бы ни оценивать эту критику, объективно она открывала путь к материалистическому истолкованию достижений абсолютного идеализма- Особый интерес представляет отношение Фейербаха к развитию «деятельной стороны» в системе Гегеля. Об этом аспекте философии своего

спекулятивного антипода Фейербах писал совершенно четко и определенно: «Спекулятивная философия и есть... чистый дух, ... чистая деятельность, реализованная в виде акта мысли, это и есть абсолютная сущность, как абсолютная мысль» 1. При этом Фейербах вскрывает коренные пороки гегелевского понимания «деятельной стороны», подчеркивая только мыслительный характер фиксируемой Гегелем активности: реализация духа в виде акта мысли — только такую деятельность мог признать и анализировать идеализм. Так что идеалистический характер гегелевского понимания деятельности Фейербах видит с самого начала. «...Спекулятивная теология превращает этот чувственный акт (материальное действие. — Э. Б.), противоречащий сущности мысли, в логический или теоретический акт, превращает материальное созидание предмета в спекулятивное созидание из понятия»2. Поэтому и получается, как показывает Фейербах, что Гегель отождествляет мысленное воспроизведение предмета в познании с его чувственным созиданием. Как познание, так и практическое действие осуществляются в ходе изменения субъектом объекта и на этой основе самого себя. У Гегеля обе эти стороны сливаются, что и дает ему возможность ухватить некоторые стороны практики. Фейербах сумел «разделить» теорию и практику у Гегеля и тем самым открывал путь к преодолению гегелевской концепции «деятельной стороны».

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. I, М., 1955, стр. 144.

2 Там же, стр. 147.

В свете вышесказанного понятной становится и оценка Фейербахом гегелевской «Феноменологии духа». Фейербах показал, что история борьбы сознания с миром, составляющая содержание «Феноменологии», не является ни действительной историей, ни действительной борьбой. Начинает «Феноменология» «не с инобытия мысли, но с мысли об инобытии мысли»1. Поэтому Гегель имеет дело не с материальным миром, а лишь с «предметностью», т. е. с миром, взятым в виде теоретической реальности, в форме отчуждения мысли. Поэтому, естественно, и преодоление предметности всецело отождествляется с деятельностью сознания. Оно, по сути дела, сводится к снятию, отрицанию порожденной мыслью предметности. А поскольку сама предметность есть отрицание все той же мысли, то преодоление предметности оказывается целиком сведенным к отрицанию отрицания. Истинным утверждением, по Гегелю, оказывается отрицание отрицания 2.

Особенно интересно, что Фейербах вплотную подходит к пониманию той специфической для идеализма формы связи с действительностью, которую К. Маркс назвал «некритическим позитивизмом». С «абсолютной философией», указывал Фейербах, мы оказываемся «ввергнутыми в крайность

некритического объективизма»3. Последний тесно связан с идеализмом, что, собственно, и обусловливает все вытекающие отсюда пороки. Во-первых, сама действительность перестает существовать как таковая. В самом деле, если рассматривать весь мир с точки зрения абсолюта, а именно так и поступает Гегель, то все превратится лишь в процесс саморазвития абсолюта. Реальным вещам предъявляется требование быть не самими собой, а чем-то таким, что порождено бесконечным, стоящим выше их.

Во-вторых, фактическое положение дел существенно искажается. Если конечные вещи рассматриваются как определения или предикаты абсолюта, то это возможно только тогда, когда действительные (конечные) вещи берутся совсем в другом смысле, чем они есть на самом деле. «Отсюда безграничный произвол умозрения, которое употребляет название вещи, не считаясь с понятием, связанным с этим названием»4. Этот произвол умозрения тесно связан с абстрактным и формальным господством логики над действительностью, господством, только по видимости придающим глубокомысленный вид гегелевским умозрительным рассуждениям. Констатируя включение действительности в логику, Фейербах совершенно справедливо характеризует такое включение как рациональную мистику.

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 80.

2 См. там же, стр. 164. Нельзя не отметить исключительной близости взглядов Фейербаха и Маркса.

3 Там же, стр. 95 (подчеркнуто много. — Э. Б.).

4 Там же, стр. 169.

В-третьих, Фейербах отмечает мнимую критичность гегелевской философии, так как в ней смешивается важное и неважное, действительное и недействительное, фальсифицируется фактическое значение тех или иных сторон любого процесса. Гегель, отмечает Фейербах, «вторичное превратил в первичное, а первичное в собственном смысле слова он или не принял во внимание, или, как несамостоятельное, поставил в подчиненное положение, доказывая как нечто в себе и для себя разумное то, что лишь частично, относительно разумно»1. В итоге Гегель лишь спекулятивно-философски, т. е. не в ее собственном содержании, осваивает имеющуюся налицо действительность. Поэтому его философия не имеет подлинного критического значения.

Что же касается позитивного содержания воззрений Фейербаха, то оно обусловлено в первую очередь выдвинутой им задачей реформирования всей старой философии. Характер же реформы философии, отмечает Фейербах, зависит от того, «стоим ли мы у дверей новой эпохи, нового периода

развития человечества или мы все тащимся по старому пути»2. Ответ достаточно показателен: новая эпоха налицо, так как сходит с исторической арены старая религия — христианство. «Но практическое стремление человечества есть стремление политическое, стремление к активному участию в государственных делах, стремление к ликвидации политической иерархии, к ликвидации неразумия народа, стремление упразднить политический католицизм»3. Нетрудно понять, что смысл освобождения от политического католицизма состоит в требовании республики. По сути дела Фейербах отстаивает программу буржуазной демократии4. А позиция буржуазного демократизма вела его к постановке вопроса о необходимости преобразования существующего и о месте в этом преобразовании философии. Вот что писал Фейербах, например, в «Основных положениях философии будущего»: «Философия будущего имеет задачу вернуть философию из царства душ «усопших» в царство душ живых и телесных; стащить ее из ее божественного, ни в чем не нуждающегося мысленного блаженства в царство человеческой скорби»5. Только в философии, конкретно изучающей конкретную действительность, найдем мы «ключ к реальной теории и практике»6.

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 88.

2 Там же, стр. 107.

3 Там же, стр. 112.

4 В. И. Ленин рассматривал позицию Фейербаха как идеал «передовой буржуазной демократии или революционной буржуазной демократии» (В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 29, стр. 56).

5 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 134.

6 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 2, стр. 24—25.

Значение этих мыслей не следует преувеличивать, ибо они не стали действительной теоретической программой Фейербаха. Слишком большое, даже преобладающее внимание уделял он борьбе с религией. По мнению Фейербаха, политическая деятельность человека должна приобрести достоинства религии, а практические потребности человека обожествлены, иначе-де нельзя освятить нашу жизнь и наши стремления.

Не пошел Фейербах достаточно далеко и в чисто теоретических вопросах. Так, развитие материалистической гносеологии он фактически связывает с возвратом от идеалистического рационализма к сенсуализму, защищая единство чувственного и рационального. Но это совсем не тот выход за рамки традиционной философской проблематики, которого искал Фейербах. Он остался, в конечном счете, в рамках традиционных представлений о

теоретическом взаимоотношении чувственного и рационального, о пассивном восприятии воздействий объекта, т. е. в рамках созерцательности. С наибольшей ясностью эту позицию Фейербах выразил в следующем призыве: «Созерцайте же природу, созерцайте человека! Здесь перед вашими глазами вы имеете мистерии философии»1. Маркс видел разгадку мистерий философии в практике, Фейербах — в созерцании, в чувственности, полагая, что они, а не практическая деятельность, есть главная форма отношения субъекта к объекту, подлинный «жизненный принцип» философии.

И все же нельзя ограничиться констатацией только недостатков Фейербаха. Внутренние противоречия созерцательного материализма требовали теоретического преодоления, и в философии Фейербаха содержится, пусть имплицитно, попытка такого преодоления. На первый взгляд кажется даже, что философ избрал правильный путь: «...точку зрения познания, теории, надо восполнить и исправить точкой зрения жизни»2. Такая позиция всецело соответствует антропологическому характеру материализма Фейербаха. Новая философия; писал он, «представляет себе вещь не как объект отвлеченного разума, а как объект действительного, цельного человека, то есть как цельную, действительную вещь»3. Такой подход весьма перспективен для дальнейшего развития материалистической философии. Фейербах ставит вопрос о том, что объективную действительность надо рассматривать как объект человека, подходя к пониманию активности субъекта в познании.

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 129.

2 Там же, стр. 222.

3 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 2, стр. 19.

Анализ взаимоотношений субъекта и объекта приводит Фейербаха к необходимости более основательного исследования субъекта познания. Столь характерное (и необходимое) для старого материализма движение от объекта к субъекту Фейербах дополняет исследованием движения от субъекта к объекту. От правильного понимания сущности субъекта столь же существенно зависит научное понимание вопроса об отношении объекта к субъекту, материи к духу, как и от правильного понимания объекта.

Обращаясь к субъекту, Фейербах исходит, разумеется, из того, что субъект — это не Я и не сознание, а человек. Как и всякая чувственная «вещь», человек для Фейербаха «является чувственным, созерцаемым объектом, объектом ощущаемым»1. В отличие от абстрактного Я идеалистов, человек у Фейербаха не только сам есть «чувственный предмет», но и предполагает наличие чувственных предметов вне себя. Поэтому и рассматривается человек как зависимое существо, для которого первичны природа, объект,

материя; поэтому и относит Фейербах тело человека к его сущности. Итак, Фейербах в своей антропологии имеет «то огромное преимущество перед «чистыми» материалистами, что он признает и человека «чувственным предметом»...2.

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 187.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 44.

Однако это достоинство философии Фейербаха при ближайшем рассмотрении оборачивается недостатком. И это, конечно, не случайно. Попытка понять сущность человека с позиций старого, метафизического материализма обречена на неудачу. Фейербаховское признание предметности человека осталось абстрактным: ни действительный мир человека, ни реальные отношения в этом мире, ни деятельность людей не попали в сферу внимания мыслителя. «Фейербах говорит о «человеке как таким вом», а не о «действительном, историческом человеке»1.

Нужно подчеркнуть, что, исследуя общественные явления, Фейербах при всех колебаниях, оканчивающихся обычно победой идеалиста над материалистом, высказал все же ряд мыслей, которые мы должны оценить как «способные к развитию зародыши» (Маркс). При этом надо иметь в виду, что особую важность для нас представляют не столько результаты, сколько сам ход фейербаховских рассуждений, т. е. тот путь, которым он шел к своим выводам.

Решая вопрос о сущности человека, Фейербах исходит из материалистического положения о зависимости субъекта от объекта: «А чем является существо — это познается лишь из его объекта; объект, к которому существо неизбежно относится, есть не что иное, как его раскрывающаяся сущность»2. Такой объект для человека — в первую очередь природа. Но одной ее недостаточно. Необходим особый объект: «Только равноценные существа являются объектом друг для друга, и именно в таком виде, каковы они сами по себе» 3. В специфическом для человека объекте должно отпасть различие между тем, что он есть в себе и для нас.

Какой же объект есть раскрывающаяся сущность человека? Для Фейербаха такой объект — бог. «Итак, если бог, каким он является по своей необходимости и сущности, является объектом человека, то в сущности этого объекта раскрывается лишь подлинная сущность человека»4. Но очевидно, что бог не может быть сущностью индивидуального человека, ибо последний конечен и ограничен, а бог свободен и бесконечен. Следовательно, в боге человек объективирует свою действительную сущность, которая присуща не отдельному индивиду, а всему человеческому роду, и реализуется в общении человека с человеком; поэтому единство Я и Ты есть бог. «Отдельный

человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальности различия между Я и Ты»5.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 42.

2 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 110.

3 Там же, стр. 142.

4 Там же, стр. 141.

5 Там же, стр. 203.

Таким образом, именно род, т. е. единение людей, единство их друг с другом составляют абсолютную сущность индивида. Поэтому предикаты бога есть выражение родовой и даже — Фейербах употребляет такой термин— общественной сущности человека. Вполне естествен вывод, который делает Фейербах: «Только общественная жизнь есть истинная, себе довлеющая, божественная жизнь...»1.

Таков путь и в самой общей форме выводы Фейербаха. Исключительно ясную характеристику их недостатков дал Ф. Энгельс в письме К. Марксу от 19 ноября 1844 г.: «Фейербаховский «человек» есть производное от бога, Фейербах пришел от бога к «человеку», и потому его «человек» еще увенчан теологическим нимбом абстракции» 2.

Но изложенная выше позиция Фейербаха, при ее несостоятельности в целом, в отдельных аспектах дает интересный материал для характеристики поисков, намеков, которые означали часто постановку весьма важных вопросов. Остановимся на некоторых моментах, характерных для рассуждения, которые приводят Фейербаха к догадке об общественной сущности человека.

Наиболее важными представляются поиски специфического для человека объекта, в котором раскрывается его сущность. Нет сомнения, что поиски эти выражают смутную догадку Фейербаха о том, что одних только отношений к природе недостаточно для выяснения сущности человека. Нужно знание иных отношений и закономерностей. И Фейербах в известной мере догадывается о них, когда говорит: «Я мыслю только как субъект, воспитанный историей, соединенный с ее духом, с целым, с родом. Не в моей субъективной индивидуальности лежит непосредственно начало и основание моих мыслей; они — только результат. Начало и основание их есть начало и основание всемирной истории»3. И какой бы робкой, непоследовательной и поверхностной ни была эта догадка, вряд ли можно сомневаться в характере

ее влияния на Маркса, настойчиво ищущего специфически общественные закономерности.

Кроме того, положение Фейербаха об объекте как раскрывающейся сущности субъекта, несомненно, является прообразом мысли Маркса о раскрытии через объект опредмеченных в нем сущностных сил человека. Конечно, у Фейербаха эта идея если и содержится, то только неявно. Тем не менее опыт исканий Фейербаха свидетельствует о том, что развивать материализм, не переходя одновременно на позиции материалистического понимания истории, нельзя.

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 2, стр. 99.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 27, стр. 12.

3 См.: Grim, K. Ludwig Nachgelassene Aphorismen L. Feuerbach, II, S. 309.

Догадки Фейербаха об общественной природе человека весьма плодотворно повлияли на некоторые стороны его гносеологии, в частности способствовали отходу от индивидуалистической трактовки субъекта познания. И как бы ограниченно ни понимал Фейербах то общение людей, к которому он все сводит, все-таки тенденция и даже направление поисков общественного субъекта указаны правильно.

Более того, Фейербах близко подходит к пониманию того, что в основе познания лежит практическое взаимоотношение субъекта и объекта. Его уже не устраивает «бездушный материализм и эмпиризм», который все сводит к «впечатлениям объекта». Он считает, что в известном смысле прав даже идеализм, когда ищет источник идей в человеке1. Правда, идеалистическое преувеличение активности субъекта тоже не удовлетворяет Фейербаха. Тогда как же быть? Ответ следующий: «Нет спора, что ничто не может произойти с Я, ничто не может в него проникнуть, для чего нельзя было бы найти основания в самом Я, во всяком случае — предпосылки к этому возникновению. А поскольку всякое внешнее определение в конце концов одновременно оказывается самоопределением, то самый предмет есть нечто иное, как ставшее предметом Я. Но совершенно так же, как Я оправдывается в предмете, так же точно и предмет полагает и раскрывает себя в Я. Реальность Я в предмете является одновременно и реальностью предмета в Я»2. Пожалуй, это самое яркое место у Фейербаха. Ясно видно, как он приближается к идее единства опредмечивания и распредмечивания. Правда, выводит он ее не из особенностей производственного процесса, труда, практики, а лишь из физиологической активности субъекта. Сама практика так и осталась для Фейербаха за пределами его философии.

И все же на первый взгляд может показаться, что Фейербах по крайней мере догадывается о некоторых аспектах действительного содержания человеческой практики, когда говорит о «материальном действии», «противоречащем сущности мысли»3. Критикуя гегелевское понимание активности субъекта, он рассматривает отношение человека к объекту как результат реальной деятельности. Более того, Фейербах пытается само знание понять как объект жизненных интересов человека и результат стремления к их удовлетворению. «...Абсолютный философский акт состоит в том, — пишет он,— чтобы... объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет, в предмет знания, — это тот же акт, которому философия, вообще знание обязаны своим существованием» 4.

Следует подчеркнуть, что это тот случай, когда выражение мысли не соответствует ее действительному содержанию. Философствовать следует руководствуясь чувством — вот исходный тезис Фейербаха. Поэтому практическая деятельность всецело сводится им к чувственному созерцанию, а практическая философия сближается с созерцанием «вещей и сущности в их объективной действительности»5.

1 См.: Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. I, стр. 190.

2 Там же, стр. 101—102.

3 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 147.

4 Там же, стр. 98.

5 Там же, стр. 122.

И еще одна сторона дела. Сближая практику с созерцанием вещей, Фейербах не мог сделать вывода о переходе философии в практику, об «обмирщении философии». Философия оставалась у него в пределах чистой теории. Это очень ясно выступает в фейербаховском понимании отчуждения. Как подчеркивалось, сущность человека, по Фейербаху, определяется его отношением к другим людям, она совпадает с родом. Отсюда следует, что сущность бога представляет собой сущность человека, но только отчужденную от него и объективированную в виде самостоятельной сущности, точнее существа. Таким образом, религия выражает (причем, это основное, если не единственное выражение) раздвоение человека, превращение его сущности во внешнюю и чуждую ему силу. Подобное раздвоение Фейербах понимает как отрицательный момент в истории человека. Отсюда естественно вытекает задача устранения отчуждения, т. е. возврата человеку его родовой сущности. О путях ликвидации отчуждения Фейербах пишет: «Непосредственное, ясное, как день, безошибочное отождествление отчужденной с помощью абстракции от человека

человеческой сущности с человеком не может быть выведено положительным путем из гегелевской философии, а лишь путем ее отрицания; вообще можно понять, уразуметь это отождествление лишь как полнейшее отрицание спекулятивной философии, хотя это отрицание и составляет ее истину» 1.

Такова в самых общих чертах фейербаховская концепция отчуждения, которой свойствен ряд принципиальных недостатков. Прежде всего Фейербаху известна только одна форма отчуждения — религиозное самоотчуждение. С этим связана и вторая ошибка: религиозное отчуждение рассматривается как абсолютно самостоятельное. Естественно, что и пути ликвидации отчуждения он видит лишь в критике религии и ее рациональной опоры — идеалистической философии. Поэтому всю борьбу с отчуждением Фейербах ограничивает теоретической сферой. Требование гармонии разума с чувственным созерцанием, по мнению Фейербаха, как раз и дает возможность отождествить отчужденную с помощью абстракции сущность человека с самим человеком.

Охарактеризованные выше стороны воззрений Фейербаха во всяком случае свидетельствуют о приближении немецкого материалиста к некоторым аспектам материалистического понимания истории. Заслуга Фейербаха и Гегеля состоит в том, что они нередко ставили вопросы, одно размышление над которыми может значительно продвинуть философию вперед, тем более, что эти вопросы они пытались решить, а иногда даже приближались к правильному решению. Поэтому и может возникнуть поверхностное впечатление, что взгляды Маркса представляют лишь логическое развитие некоторых идей Фейербаха или Гегеля. Но это только форма процесса, содержание которого составляет самостоятельное формирование принципиально новых философских воззрений.

1 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. 1, стр. 118.

ГЛАВА 2

ПЕРВЫЕ ШАГИ К. МАРКСА К НАУЧНОМУ ПОНИМАНИЮ ЕДИНСТВА ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

1. ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ И «REINISCHE ZEITUNG». САМОКРИТИКА ФИЛОСОФИИ И КРИТИКА ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Немецкий классический идеализм, казалось, достиг вершины в развитии философии. Оставалось только обратить ее против действительности, приведя последнюю в соответствие с теоретическими достижениями. Вот исходный пункт для К/ Маркса, начавшего как раз с того, что было последним словом философии.

Первоначальная позиция Маркса с наибольшей четкостью выражена в докторской диссертации «Различия между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Диссертация относится к 1841 г., когда Маркс еще оставался гегельянцем, и показывает, в какой мере Маркс овладел гегелевской философией и в чем он пошел дальше своего учителя. С другой стороны, позиция Маркса по отношению к гегелевской философии позволяет более точно определить его место среди младогегельянцев.

Дело в том, что диссертация Маркса — вовсе не академическое исследование, и анализ натурфилософии Демокрита и Эпикура только на первый взгляд кажется далеким от непосредственных задач практической и теоретической борьбы. Даже обсуждение узкоспециальных вопросов философии было для Маркса своеобразной формой участия в бурных событиях своего времени. Об этом говорит уже сам выбор темы исследования. Обычно отмечается полемическая (против Гегеля) заостренность этой темы. Но важнее отметить другую сторону. Обращение Маркса к изучению эпикурейской, стоической и скептической философии имело определенный политический и практический смысл. Попытка обосновать свободу личности, активное отношение к окружающему миру — вот что привлекало к этим школам греческой философии внимание таких младогегельянцев, как Б. Бауэр, Кеппен, наконец, К. Маркс. Так что молодой философ в известном смысле продолжал теоретические традиции младогегельянцев.

С указанной точки зрения большой интерес представляет философия Эпикура, и особенно то, что ищет Маркс у греческого материалиста. Маркс по сути дела первым, если не считать Лукреция, обратил серьезное внимание на то, что Эпикур приписывал движению атомов спонтанное отклонение от

прямой линии, что позволило сделать по крайней мере два важных вывода. Во-первых, весьма плодотворно понимание атома как собственной первопричины, а его движения — как имманентного, осуществляющегося без всяких внешних толчков, как самодвижения. Во-вторых, заслуживает внимания постановка вопросов нравственности, поведения и действия человека в окружающем мире, проблема свободы воли. Как отрицание механического детерминизма у Эпикура выступает момент случайности (спонтанное отклонение атомов), направленной против рока, против фатальной зависимости человека от слепой необходимости. Маркс прослеживает в концепции Эпикура связь свободы воли и диалектики, с одной стороны, и диалектики и материализма — с другой1.

Не менее показательно и то, какие недостатки философии Эпикура отмечает Маркс. Существо дела состоит в следующем: «Абстрактная единичность есть свобода от наличного бытия, а не свобода в этом бытии. Она не может быть озарена светом наличного бытия»2. Другими словами, само по себе связывание случайности со свободой воли объясняет еще далеко не все. «Случай есть та действительность, которая имеет лишь значение возможности», к тому же абстрактной. А эта последняя беспредельна как фантазия и мало считается с природой объекта. Поэтому безразлично, «осуществлена ли эта возможность, потому что интерес направлен здесь не на предмет как таковой»3. Маркс выступает здесь против абстрактного противопоставления бытия и долженствования, считает, что нельзя, анализируя деятельность человека, его свободную волю, не учитывать значение объективной необходимости для объяснения действий человека. В этом вопросе Маркс — еще верный последователь Гегеля.

1 На эту сторону дела особое внимание обратил П. Тольятти (см.: «Вопросы философии», 1955, № 4).

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 54 (ср. стр. 43).

3 Там же, стр. 37 (курсив мой. — Э. Б.).

Диссертация интересна не только собственно историко-философским исследованием, но и ясным выражением отношения К. Маркса к современной ему идейно-философской борьбе. В этой связи особый интерес представляет обсуждение вопроса о возможности и закономерностях дальнейшего развития философии. Маркс пишет: «Подобно тому, как в истории философии существуют узловые пункты, которые возвышают философию в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение,—так существуют и такие моменты, в которые философия обращает свой взор на внешний мир, уже не ради постижения; выступая как

действующее лицо, она, так сказать, завязывает интриги с миром, выходит из прозрачного царства Амента и бросается в объятия мирской сирене... Такова в настоящее время гегелевская философия»1. Непосредственное осуществление философии не может быть плавным, спокойным процессом. Наоборот, за великой мировой философией, воплощающейся в жизнь, последует буря, коренным образом меняющая самое жизнь2. Нельзя не заметить, что воплощение философии в жизнь связывается Марксом с революционным преобразованием существующего, хотя о самой революции пока говорится еще абстрактно-философски.

Не менее важна и субъективная сторона рассматриваемого процесса т. е. отношение философской системы к ее духовным носителям (отдельным самосознаниям). Вот что говорит Маркс о последнем: «...Отдельным самосознаниям всегда присуще обоюдоострое требование: одно острие направлено против мира, другое — против самой философии... Освобождая мир от внефилософского состояния, они в то же время освобождают самих себя от философии, которая в качестве определенной системы держала их в оковах»3.

1 К. Маркс К. и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 195 (ср. стр. 77).

2 См. там же, стр. 196.

3 Там же, стр. 78.

Таким образом, изменение мира или воплощение философии в действительность («обмирщение философии») означает одновременно дальнейшее развитие философии, ее освобождение от старых, привычных, ставших уже оковами форм мысли. Образуется своеобразный цикл: достигнув известной цельности и завершенности, философия стремится воплотиться в мир, превращаясь в практическую силу и тем самым изменяя самое себя. Поэтому ясно, что ни одна законченная философская система не есть предел развития самосознания.

Маркс в то время оставался идеалистом; недостатки философии фактически отождествляются им с недостатками мира, в борьбе с которыми философия преодолевает свои собственные ошибки. Критика, поэтому — единственная реальная практика1. О кардинальном разрыве с представлениями младогегельянцев пока не может быть и речи.

1 «Однако сама практика философии теоретична. Именно критика определяет меру отдельного существования по его сущности, а Меру особой действительности — по её идее» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 77.).

Однако направление дальнейшего движения все же намечается. С этой точки зрения показательно отношение Маркса к левым и правым гегельянцам, или, в его терминологии, либеральной и позитивной партиям. Симпатии Маркса на стороне первых. Однако и их он упрекает в теоретической непоследовательности. Критика эта симптоматична как показатель стремления идти дальше, как яркое выражение тех тенденций, которые уже возникли среди самих левых младогегельянцев. Дело в том, что рационально понять процесс «обмирщения философии» и быть последовательным в области теории нельзя, оставаясь в рамках идеализма.

Докторская диссертация молодого мыслителя содержит немало перспективных в этом отношении идей. Это относится прежде всего к пониманию необходимости учитывать роль общественных отношений для содержательной характеристики человека и к формирующемуся атеизму. К. Маркс здесь продолжил традиции наиболее радикальных младогегельянцев, переходя от идеализма к материализму. Не случайно развитие мысли молодого Маркса и Фейербаха нередко совпадает в весьма существенных пунктах. Достаточно сравнить фейербаховское положение о родовой сущности человека, о специфическом для человека объекте как «раскрывающейся сущности» со следующим тезисом Маркса: «Человек перестает быть продуктом природы лишь тогда, когда то другое, к которому он себя относит, не есть отличное от него существование, но само есть отдельный человек хотя бы еще и не дух»1. Аналогично обстоит дело с идеей о боге как отчужденной человеческой сущности. Однако уже в это время Маркс идет много дальше в понимании причин отчуждения, условий, порождающих религию. Неразумное отчуждение человека в боге вызвано неразумностью мира — земной основы религии; в этом вопросе Маркс дошел до рубежа, за которым начинался разрыв с идеализмом.

Дальнейшее идейное развитие Маркса, выход за пределы идеалистической философии находит свое объяснение в практически-политической позиции философа2. Уже в 1840—1841 гг. формируется революционный демократизм Маркса, который особенно заметным становится в период его работы в «Рейнской газете». Здесь Маркс оказался в самом центре идейной и политической борьбы своего времени, что обусловило его отход от абстрактно-теоретического направления либерально-буржуазной оппозиции.

Исследование активной роли философии по отношению к «действительному миру ее времени» в период работы в газете стало значительно более конкретным. Тут-то как раз и представился случай «испробовать» в настоящей борьбе теоретическое оружие — философию в первую очередь. Задача эта оказалась совсем не простой, а в известном смысле и неразрешимой: слишком резко обнаруживала свое несоответствие

действительности гегелевская концепция, даже в ее младогегельянской интерпретации.

Так, в соответствии с воззрением Гегеля Маркс исходит еще из понимания государства как действительности нравственной идеи, а всех его установлений и акций— как проявлений всеобщей свободы духа народа. Поэтому задача философии, как и политики, сводится к критике несоответствия между существующим положением вещей и идеально-разумной сущностью государства. Такая критика и обусловит достижение подлинной свободы. А рупором критики должна стать печать, освобожденная от цензурных ограничений. «Свободная печать — это зоркое око народного духа... воплотившаяся культура, которая преображает материальную борьбу в духовную и идеализирует ее грубую материальную форму» 3.

И вот уже в самом начале 1842 г. Маркс столкнулся с серьезной трудностью. Произведенное им в статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» тщательное исследование новой цензурной инструкции привело вдумчивого журналиста к выводу, что требования инструкции не соответствуют интересам дела (свободе печати), а по своей политической направленности она лишь мнимо либеральна. Но как можно было факт издания мнимо либеральной цензурной инструкции согласовать с гегелевским пониманием государства как выразителя всеобщей свободы духа народа? Ведь цензурная инструкция — это государственный акт. А увидеть в ней выражение всеобщей свободы духа народа можно разве только если сознательно ослепить себя. Маркс пока не ставил вопроса со всей остротой, но подобные «столкновения» с Гегелем не могли пройти бесследно.

В апреле 1842 г. Маркс снова возвращается к вопросу о свободе печати в первой статье о дебатах 6-го Рейнского ландтага. И эта близость тем первых его выступлений в «Рейнской газете» дает возможность увидеть, как быстро Маркс шел вперед. Взгляды Маркса за это время претерпели немалые изменения. Прежде всего они стали более четкими в политическом отношении. Цензура теперь уже характеризуется как полицейская мера, предназначенная «ставить преграды свободе»4. Если государство является реализацией всеобщего духа свободы, то его установления (в том числе и цензурные) должны быть выражением этой свободы. Но в действительности наблюдалось совсем другое: свобода печати оказывалась не достоянием всеобщего человеческого духа, а привилегией отдельных лиц; государственные законы, которые должны быть «сознательным выражением народной воли», на деле служат только частным интересам. Противоречие идеи и действительности становится в глазах Маркса все более очевидным.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 45.

2 Одним из первых подчеркнул это обстоятельство В. В. Боровский (см. его статью «Карл Маркс». Соч., т. 1. М., Партиздат, 1933, стр. 6.). О революционно-демократической позиции Маркса достаточно убедительно говорит успех «Рейнской газеты» и отношение к ней к Германии. Яркие факты на этот счет приведены в статье А. В. Лушева «Начало общественно-политической деятельности К. Маркса (1842—1843)» («Ученые записки по новой и новейшей истории», вып. II, М., изд-во АН СССР, 1956).

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 65.

4 Там же.

Не менее важно другое обстоятельство: Маркс впервые подходит к вопросу о связи решения политических проблем с позициями и интересами сословий. Из дебатов о свободе печати стало совершенно ясно, что ландтаг не представляет интересов провинции, он независим от нее и не желает быть зависимым, так как каждое сословие защищает в ландтаге свои узкие интересы. Такие факты действительности невозможно примирить с гегелевским учением о государстве. Уже здесь Маркс назвал подлинно историческим воззрением взгляд, согласно которому правовые нормы зависят от потребностей и интересов людей1.

Оставалось сделать еще один шаг: отыскать иные, кроме чисто теоретической критики, средства изменения политики государства. Поэтому не только выражением революционных настроений оказывается весьма недвусмысленный намек Маркса на возможность «дополнения» откровения сверху не менее божественным откровением снизу. Правда, о революции говорится еще в слишком общей форме. Тем не менее Маркс начинает нащупывать узловой пункт разрешения противоречий действительности.

И все же наиболее существенным в это время остается анализ отношения философии к миру. Абсолютный разум, от имени которого вещала философия Гегеля, никак не «воплощался» в разумную действительность. Так, может быть, существует другой глашатай разума? Ведь если гегелевская философия неудовлетворительна в силу своего несоответствия действительности, то не следует ли искать истину у антипода Гегеля? Не случайно как раз в эти годы Маркс впервые обращается к философии Фейербаха. В ней он надеялся увидеть реальный способ «дойти до вещей, какими они существуют в действительности, т. е. до истины»2. Правда, попытка «столкнуть» философию Фейербаха с действительностью была пока делом будущего. Тем более, что философия Фейербаха также не могла в полной мере удовлетворить Маркса, причем даже в вопросе о религии. Недаром уже в марте 1842 г. Маркс писал Руге, что он вступит с Фейербахом в коллизию 3. Характер этой «коллизии» и особенно направление

собственных теоретических поисков Маркса рельефно очерчивают контуры нового подхода к вопросу об «обмирщении» философии.

В этой связи показательна позиция К. Маркса в отношении религии. Маркс начинает рассматривать религию уже как результат движения других, помимо чисто идеальной, сфер общественной жизни. Так, в статье «Передовица в № 179 «Kolnische Zeitung» он весьма недвусмысленно констатирует: «Не гибель древних религий повлекла за собой гибель древних государств, а, наоборот, гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий»4. А в ноябре в письме Руге свою новую позицию Маркс выражает уже значительно более определенно и четко: «...ведь религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности (курсив мой. — Э. Б.), теорией которой она является, она гибнет сама собой»5.

1 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т.1, стр. 81—82.

2 Там же, стр. 29.

3 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 244.

4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т, 1, стр. 99.

5 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. стр. 252.

Такой подход к религии можно было применить не только для содержательной критики этой формы общественного сознания. Для Маркса все более очевидным становится, что несоответствие теории действительности можно преодолеть не только критикой теории, но прежде всего критикой действительности. Ложное сознание о мире есть проявление несовершенства, противоречий самого этого мира. Значит, чтобы ликвидировать ложное сознание, добиться перемен в области теории, необходимо преобразовать существующий мир. Значит, критика религии, например, должна превратиться в критику политики.

Вот в каком смысле Маркс говорит теперь о том, что «обмирщение» философии тождественно с превращением мира в разумный. В свою очередь научная теория должна показать конкретные пути изменения существующих отношений, пути преобразования реального мира. Мало констатировать фактическое положение дел. Необходимо оценить действительность по мере теоретических положений, выведенных из ее анализа, и в соответствии с ними изменить действительность. Так постепенно проблема «обмирщения» философии превращается в вопрос о соотношении теории и практики.

Итак, установлено, что дело не только в противоречиях теории, а и в противоречиях действительности. Но тогда последняя должна стать

предметом теоретического рассмотрения и практического действия. Как, однако, «добраться» до этой действительности? На помощь приходит все тот же Гегель. Ведь и Гегель, и Маркс в это время рассматривают социально-экономическую и политико-юридическую действительность как образ нравственной идеи. Следовательно, «нравственность», т. е. реальная жизнь общества, и должна стать объектом анализа. Таков объективный ход развития теории. В реальной истории марксизма он принял такую форму, что в силу практически-политических потребностей Маркс должен был высказаться о так называемых материальных интересах. Это в свою очередь заставило его заняться экономической наукой, задуматься над тем, какую роль в жизни общества играет экономическое развитие и экономические интересы отдельных людей и их групп. Понятно, что это было, по существу, первым шагом в направлении к созданию материалистического понимания истории.

Уже летом 1842 г. Маркс впервые формулирует очень важный вопрос: «Разве в большей части возбуждаемых... судебных процессов и в большей части гражданских законов дело не идет о собственности?»1. Практическая деятельность привела Маркса к постановке чрезвычайно важных проблем. В сфере его внимания оказались экономические вопросы, и в октябре того же года он впервые серьезно высказывается о них в газете.

Новая позиция Маркса особенно четко выражена в третьей статье по поводу дебатов 6-го Рейнского ландтага и в статье «Оправдание мозельского корреспондента». Теперь в центре его внимания не противопоставление существующего государства гегелевскому понятию о нем, а действительная критика самого этого государства и его политики, фактически служащей интересам собственников. Утверждая, что «интерес» одержал верх над «правом», Маркс на многочисленных фактах показывает, как государство низводится до роли средства частнособственнического интереса, как государственный авторитет превращается в прислужника интересов лесовладельца 2.

Этот вывод позволяет судить о характере теоретических поисков Маркса. В самом деле, он еще не избавился от идеализма; но и материализм вызывает у него еще настороженное и даже отрицательное отношение. Но почему? Ответ на этот вопрос в высшей степени показателен. Рассматривая зависимость законов, права вообще от интересов как уступку грубым материальным потребностям, Маркс пишет: «Такой низменный материализм, такой грех против священного духа народов и человечества есть непосредственный результат той теории... что вообще каждую отдельную материальную задачу следует решать не политически, т. е. решать вне связи со всем государственным разумом и с государственной нравственностью»3.

Очевидно, что неудовлетворенность Маркса старым материализмом обусловлена тем, что последний был далек от научно-материалистического постижения законов общественного развития и задач политической борьбы.

Следовательно, в конце своей деятельности в «Рейнской газете», в связи с задачей перейти от теоретической критики к практическому изменению существующего, Маркс оказался перед дилеммой. Гегелевская философия не могла его удовлетворить, ибо она весьма существенно противоречила действительности. Материализм Фейербаха — тоже, ибо, как отмечал Маркс в марте 1843 г., «афоризмы Фейербаха не удовлетворяют меня лишь в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало — на политику»4. Оставался один выход: переход к качественно иному мировоззрению. И как заключительный аккорд деятельности в «Рейнской газете», подводящий итог проделанной работе и показывающий направление, следуя которому только и можно прийти к новой философии, звучат замечательные слова революционера и мыслителя: «При исследовании явлений государственной жизни слишком легко поддаются искушению упускать из виду объективную природу отношений и все объяснять волей действующих лиц. Существуют, однако, отношения, которые определяют действия как частных лиц, так и отдельных представителей власти и которые столь же независимы от них, как способ дыхания. Став с самого начала на эту объективную точку зрения, мы... будем видеть действия объективных отношений там, где на первый взгляд кажется, что действуют только лица» 5.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 109.

2 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 137, 142, 159; и др.

3 Там же, стр. 160.

4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 257.

5 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 192—193.

2. «КРИТИКА ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА»

Оставив пост редактора «Рейнской газеты», Маркс решил использовать вынужденный отход от непосредственной политической деятельности, чтобы «запереться в учебной комнате», и углубился в серьезные теоретические изыскания. Однако научные занятия Маркса не были следствием интереса к «чистой» теории. О том, что это так, достаточно ясно свидетельствуют письма Маркса 1842—1843 гг. Помимо резко отрицательного отношения к существующим в Германии порядкам и нетерпеливого ожидания революции, эти письма интересны тем, что в них в центре внимания стоят вопросы

государства и государственной политики. Поэтому понятен интерес Маркса к «Философии права» Гегеля, анализу которой он посвятил написанную в 1843 г. обширную рукопись.

Критический анализ гегелевской теории государства и права непосредственно вводит в самую гущу актуальных политических вопросов. Ведь если гегелевская философия государства, по словам Маркса, «al pari (на уровне. — Э. Б), официальной современной действительности»1, то ее критическое переосмысление неизбежно приводит к столкновению с существующими общественными и политическими отношениями.

Кроме того, возникла прекрасная возможность выступить не только против политических идей Гегеля, но и против основных положений его философии вообще, поскольку последние — лишь теоретическая основа государственно-правовой концепции философа. В попытках обосновать существование монархии в Германии Гегель исходит из основных принципов своей идеалистической конструкции. Чтобы опровергнуть выводы, необходимо подвергнуть критике основания, на которых эти выводы держатся. Такой подход Маркса к критике гегелевской диалектики и идеализма вообще привел к принципиальному изменению его философской позиции, обусловил переход к материалистической философии.

1 Там же, стр. 420.

Содержание рукописи «К критике гегелевской философии права» весьма многообразно1 и может служить для характеристики связи идейных воззрений Маркса с его практической и политической позицией. Именно здесь основа всех его новых выводов в области теории, в том числе и по вопросу о практике, о задачах и формах деятельного отношения человека к действительности.

В центре внимания Маркса в рукописи 1843 г. вопрос о соотношении гражданского общества и государства. Расхождения с Гегелем, которые так заметны в рукописи 1843 г., конечно, не удивительны. Столь же понятна и известная близость между Марксом и Фейербахом в самих приемах критики идеалистических конструкций. Во всяком случае критику гегелевской теории государства Маркс в то время вел еще в значительной степени методами, аналогичными фейербаховскому методу преобразующей критики религии и идеализма. Вот что Фейербах писал по этому вопросу: «Метод преобразующей критики спекулятивной философии в целом ничем не отличается от метода, который уже был применен в философии религии. Достаточно повсюду подставить предикат на место субъекта и субъект на место объекта и принципа, то есть перевернуть спекулятивную философию, и мы получим истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде»2. Разумеется,

«переворачивание» для Маркса отнюдь не чисто логический прием, каким оно в значительной степени было для Фейербаха, поскольку абстрактному спиритуализму немецкий материалист противопоставил абстрактный же (односторонний, ограниченный) материализм, так и не сумев преодолеть идеалистическую философию своего предшественника.

И еще в одном отношении достижения Фейербаха могли быть использованы Марксом в первом критическом «сражении» с гегелевской философией. Речь идет о понимании отчуждения. И опять-таки Маркс не просто «применяет» фейербаховскую схему религии как отчуждения человеческой сущности к исследованию государства. Таким путем проблема государства не могла быть решена. Ведь Фейербах, по существу, не только не разрешил, но даже и не поставил вопроса о причинах отчуждения, сведя к тому же все дело борьбы с ним к чисто теоретической критике. Эта позиция ни в коей мере не могла удовлетворить Маркса. Поэтому с полным основанием можно сказать, что сопутствующим моментом марксовой критики гегелевской философии права была полемика со слабостями и ограниченностью материалистической философии Фейербаха. Это еще один из путей поисков Марксом принципиально новой философской позиции, разрывающей не только с идеализмом, но и с метафизическим материализмом.

1 Развернутая оценка рукописи Маркса 1843 г. дается в работах Н. И, Лапина (см. его книгу «Молодой Маркс». М., 1968).

2 Л. Фейербах. Избр. философск. произв., т. I, стр. 115; см. также стр. 128.

Итак, в прямой или косвенной полемике с предшествующей философией Маркс начинает поиски материалистического решения проблем общественной жизни и прежде всего констатирует противоречивое отношение государства и гражданского общества, признает последнее подлинно деятельным, действительной предпосылкой государства 1. Эту позицию пока еще нельзя оценить как последовательно материалистическую. Но сам исходный пункт развития мысли Маркса приводит его к исключительно важному выводу: основу и источник противоречия гражданского общества и государства следует искать в характере и движении самого гражданского общества.

1 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 224, 226 и др.

Первоначально это понятие у Маркса охватывает ту или иную организацию семьи, сословий, отношения собственности, формы распределения, вообще те условия, которые обеспечивают существование и функционирование человеческих индивидов. Глубина представлений Маркса о сущности гражданского общества характеризуется прежде всего пониманием того

обстоятельства, что оно не есть механическая совокупность индивидов, а выступает как сложная система переплетающихся отношений между ними. Так, он пишет: «...всякая определенная социальная деятельность, как деятельность родовая, представляет лишь род, т. е. некоторое определение моей собственной сущности; ...каждый человек является представителем другого, — он играет здесь роль представителя не в силу чего-то другого, что он представляет, а в силу того, что он есть и что он делает» 1.

Отношения, о которых говорит Маркс, понимаются в их объективности, причем сама эта объективность характеризуется достаточно конкретно. Во-первых, анализируемые отношения начинают рассматриваться как нечто обусловливающее человеческие действия и связанное с ними. А во-вторых, Маркс нащупывает специфическое содержание отношений индивидов и усматривает его в экономических отношениях2.

Одновременно с этим Маркс обнаруживает глубочайшие противоречия, лежащие в основе бытия гражданского общества, — прежде всего противоречие между общественным (родовым) и частным (индивидуальным). И если основу общественной жизни составляют необходимые связи и зависимости людей друг от друга, то на поверхности господствует столкновение индивидуальных побуждений, подчинение самих общественных связей интересам отдельного человека3. Маркс ясно видит, что силы и факторы общественного бытия, выступающие на поверхности, нельзя рассматривать как существующие только сами по себе. Они лишь выражение, причем не обязательно адекватное, действительного бытия общества.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 359.

2 См.: там же, стр. 338.

3 См.: там же, стр. 312.

Мы подошли к тому «пункту» теоретической эволюции Маркса, где он вынужден обратиться к специальному анализу феномена отчуждения. Место, которое заняла эта проблема в исследованиях Маркса, объясняется как тем, что в отчуждении отчетливо и многосторонне выражается противоречивый характер капиталистических отношений, так и влиянием философских традиций. Более того, всеобщее господство отчуждения при капитализме, налагающее на все явления общественной жизни свой отпечаток, преломляющее их в особом свете, искажающее и фальсифицирующее их действительное содержание, делало невозможным анализ общественных явлений вне отчужденной формы их существования. Непосредственно взгляду исследователя представало только отчуждение. Задача и заключалась в том, чтобы вскрыть за отчужденной формой реальное содержание процесса

и показать, почему он получает такую именно, а не другую, форму выражения. Именно поэтому анализ отчуждения служит теоретическим обоснованием практических действий, имеет важное методологическое значение.

Анализ различных сфер отчуждения начинается с тех из них, которые лежат на поверхности и требует в дальнейшем движения, так сказать, сверху вниз. Тот факт, что Маркс в первую очередь обращается к анализу государственно-правовых и юридических отношений, легко объясним и с практической и с теоретической точек зрения. С практической потому, что любые, сколько-нибудь кардинальные революционные преобразования начинаются с политических действий. Поэтому и теоретический анализ должен начинаться с изучения политических аспектов общественного преобразования, ибо любые проблемы в наличном бытии классового общества (а тем более для обыденного сознания) выступают всегда в политическом облачении. Однако первые же шаги анализа приводят Маркса к соприкосновению со сферой имущественных, экономических отношений.

В этой связи становится понятным и еще одно обстоятельство. По мере перехода от политической к экономической сфере интерес исследователя обращается и к характеристике отчуждения в области теории. Ведь чтобы понять соответствующие теоретические концепции, надо разобраться в обстоятельствах, которые их породили. Поэтому критика взглядов современников и предшественников выступает как некоторый итог работы, когда, по крайней мере в общей форме, уже уяснена сущность дела. В работе «К критике гегелевской философии права» Маркс и выступает впервые с более или менее развернутой критикой гегелевской философии вообще.

Наконец, указанный путь анализа отчуждения характерен и еще в одном отношении. Движение мысли от политического к экономическому отчуждению непременно сопровождается переходом с позиций идеализма на позиции материализма. Пока теоретик остается в пределах изучения политических отношений и только, он неминуемо отдает, по крайней мере в понимании характера человеческой деятельности, дань идеализму: в области политики объективные (социально-экономические) закономерности практической деятельности нередко выступает в превращенной форме установлений разума. Пойти дальше, оставаясь идеалистом, нельзя; реальный анализ человеческой деятельности, невозможный без учета её производственной сферы, требует иных — материалистических — философских оснований.

Что же представляют собой иллюзорные, отчужденные формы выражения сущности общественных отношений? Маркс приходит к выводу, что всеобщее (общее дело, общественная природа человеческого общежития)

существует не само по себе, а в отчужденном виде, в виде политического государства — носителя и выразителя этого всеобщего: «Политическая сфера была единственной государственной сферой в государстве, единственной сферой, содержание которой, подобно ее форме, было родовым содержанием и представляло собой подлинно всеобщее, но поскольку эта сфера противостояла другим сферам, то и содержание ее становилось формальным и особым» 1.

Итак, общественные и общие интересы выступают только в государственной форме, а именно: политическая организация оказывается способом существования общественных отношений. Вот почему политическое государство чуждо, а по внешности независимо от общественных связей (гражданское общество), отчужденной формой которых оно является. Это обстоятельство Маркс четко констатирует: «Политический строй был до сих пор религиозной сферой, религией народной жизни, небом ее всеобщности в противоположность земному существованию ее действительности» 2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 254.

2 Там же.

Но почему складывается такое положение? Особое политическое государство -существует в данных условиях потому, что человек раздваивается на индивидуальное и общественное существо. Именно в этом раздвоении, по мнению Маркса, лежит причина отчуждения. В области общественных отношений дело обстоит точно так же, как в религии: человек выносит свою сущность за свои собственные пределы, отчуждает ее от себя и тем самым удваивается.

В марксовой трактовке уже в это время можно обнаружить значительно более глубокое, чем у его предшественников, понимание причин отчуждения. В самом деле, чтобы одна сфера общественной жизни обособилась и возвысилась над другими, необходимо, чтобы эти сферы распались, отделились друг от друга, превратились в частные по отношению друг к другу. И если государство есть результат «абстракции частной жизни» (изолированное выражение одной из ее сторон), то совсем недалеко отсюда до вывода о том, что причину отчуждения следует искать в противоречиях материальной жизни общества. Как известно, именно такую постановку вопроса отмечал Маркс, вспоминая о своих занятиях гегелевской философией права. Весь ход полемики с Гегелем, интерес к характеристике гражданского общества неминуемо подводит к выводу: чтобы разобраться в политическом отчуждении, необходимо добраться до его социально-экономических корней.

Одновременно Маркс начинает изучение этих корней. Может показаться, что первоначально он ограничивается лишь констатацией связи отчуждения и частной собственности, не исследуя более фундаментальных оснований этой связи. Но это не так. Высказывая соображения о причинах отчуждения, Маркс обращает внимание на исключительно важный момент. В обществе, где противоречия общественного и индивидуального непреодолимы, человек раздваивается, утрачивает свое человеческое содержание и передает его некоему абстрактно всеобщему. «Наше время, цивилизация... отделяет от человека, — как нечто только внешнее, материальное,— его предметную сущность. Оно не считает содержание человека его истинной действительностью»1. Нет сомнения, что здесь мы имеем дело с первым приближением к более или менее специальному рассмотрению факта разделения труда.

Отчуждение, продолжает К. Маркс развивать свою мысль, ходом истории будет ликвидировано, так что политическая структура станет действительным и прямым выражением общественного содержания человеческой жизни и вместе с тем перестанет существовать самостоятельно как специальная и специфическая сфера человеческой деятельности. Ликвидация этой особой структуры становится возможной благодаря созданию таких условий, при которых общественные связи выступят непосредственно, без политико-юридического выражения. Понять это и найти силу, способную осуществить такие изменения, и значит перейти на позиции коммунизма, хотя еще и недостаточно обоснованного теоретически.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 313.

Формулируя положение о том, что специальная политическая структура общества есть нечто совсем иное, чем подлинная форма организации человеческого общества и человеческой деятельности, Маркс использует еще термины Гегеля (противопоставляя формальный и материальный принципы общественной организации, особенное и всеобщее), потому, что новая, а главное— адекватная новому содержанию терминология не создается сразу. К тому же, используя старую терминологию, Маркс наполняет ее принципиально новым содержанием.

Именно так обстоит дело с термином «демократия». Под демократией Маркс понимает не только определенную форму организации политического господства того или иного класса (этот смысл тоже используется), но и вообще всякую политическую организацию общества. Демократия, пишет Маркс, «относится ко всем другим формам государственного строя, как род относится к своим видам. Однако здесь самый род выступает как нечто существующее, и поэтому в отношении других форм существования... он сам выступает как особый вид»1. Маркса пока интересует исключительно

отношение экономической и политической (внеэкономической) структур общественной жизни. Последнюю он и обозначает термином «демократия».

При всех недостатках такого подхода к проблемам государства в методологическом отношении он имеет известные преимущества, так как позволяет выделить в более или менее чистом виде две основные структуры общественной жизни — экономическую и политико-юридическую. Благодаря этому становится возможным зафиксировать важнейшие закономерности исторического развития, отыскать способы изменения существующих отношений.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 252.

Противопоставляя «демократию» существующим формам организации общества, Маркс решительно подчеркивает недостаточность только политических преобразований. Значит ли это, что борьба за республику лишена смысла и оправдания? Ни в коем случае. Демократизация политического строя, борьба с прусской монархией рассматриваются Марксом, как важнейшие политические задачи демократии.

Однако требования, направленные на ликвидацию прусской монархии, не представляются, с точки зрения Маркса, даже если они будут полностью осуществлены, решением проблемы. Над конкретной и ближайшей задачей политических преобразований возвышается еще более важная и кардинальная задача — такое преобразование существующего положения вещей, при котором политическое государство превратится в непосредственную, а не отчужденную структуру жизни общества. При этом сами политические реформы — лишь выражение сущности процесса, именно: стремления «гражданского общества достигнуть политического бытия, или сделать политическое бытие своим действительным бытием»1. Следовательно, задача состоит в снятии отчужденной государственно-правовой структуры. Именно в такой форме у Маркса содержится первый подход к идее социальной революции.

Задачу снятия политического отчуждения Маркс связывает с деятельностью определенных классов общества. В этом отношении характерно его высказывание по поводу упразднения бюрократии. Она может быть устранена лишь при том условии, подчеркивает Маркс, «что всеобщий интерес становится особым интересом в действительности... это, в свою очередь, возможно лишь при том условии, что особый интерес становится в действительности всеобщим»2. При этом особый интерес может стать в действительности общим, если сама действительность развивается в направлении, соответствующем этому особому интересу. С другой стороны, последний сам должен достаточно точно выражать общественные

потребности, чтобы стать всеобщим и тем самым приобрести действенную силу. В капиталистическом обществе есть только один класс, особые интересы которого обладают такими особенностями,— пролетариат. Задача связать теоретическую программу революционных преобразований в Германии с деятельностью рабочего класса, чем дальше, тем в большей степени, выдвигалась на передний план.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 357.

2 Там же, стр. 273.

На базе развитых им теоретических положений Маркс вплотную подходит к характеристике самой человеческой деятельности. Фиксация политических и экономических структур в жизни общества дала возможность выделить соответствующие стороны человеческой деятельности. Само установление этого факта не является исключительной заслугой Маркса. Однако крайне важно, что он не рассматривает эти две сферы как абсолютно изолированные — их изолированность есть лишь иллюзия. В сущности, обе они есть выражение одного и того же содержания, только в данных общественных (капиталистических) условиях форма господствует над содержанием, неистинное, не соответствующее действительному содержанию, проявление над истинным. «В демократии не человек существует для закона, а закон существует для человека; законом является здесь человеческое бытие, между тем как в других формах государственного строя человек есть определяемое законом бытие»1. Следовательно, в существующем обществе над деятельностью человека господствуют чуждые ее задачам и сущности силы, хотя они и порождены этой деятельностью.

Такая постановка вопроса коренным образом отличает Маркса от Гегеля, и Маркс сам подчеркивает это обстоятельство. Он выступает как против фактического положения вещей, при котором и человек и его деятельность превращаются в абстракцию, в нечто извне и односторонне определяемое, так и против теоретического оправдания этой абстракции Гегелем. Для Маркса деятельность не есть что-то внешнее человеку, некая идея, полагающая себя в том числе и в его деяниях. Она — дело индивидов, каждый из которых в свою очередь зависит от того, что он есть, и что он делает2.

Так через критику отчуждения начинает выявляться действительное содержание человеческой деятельности. Преодоление отчуждения, пишет Маркс, означает необходимость «такого государственного строя, который заключает в себе самом, в качестве определяющего начала и принципа, способность прогрессировать вместе с развитием сознания, прогрессировать вместе с действительным человеком. Но это возможно только при условии,

если «человек» стал принципом государственного строя»1. Когда Маркс говорит о том, что государство прогрессирует вместе с сознанием, то это всего лишь признание исторической необходимости, не идущее дальше точки зрения Гегеля. Совсем другое значение имеет тезис о человеке как принципе государственного строя. Ведь сферы и функции деятельности государства, по мнению Маркса, являются естественным действием существенного качества личности. Ибо что есть человек, в чем состоит его существенное качество? «Сущность «особой личности» составляет... ее социальное качество, и... государственные функции и т. д. — не что иное, как способы существования и действия социальных качеств человека» 2.

В таком случае содержание человеческой деятельности определяется тем, что в ней формируется вся совокупность общественных отношений, а вместе с ними само «социальное качество» человека. Такой подход позволяет понять специфику деятельности человека. «Если при рассмотрении семьи, гражданского общества, государства и т. д. эти социальные формы существования человека рассматриваются как осуществление его сущности, как ее объективирование, то семья и т. д. выступают как качества, внутренне присущие субъекту. Человек всегда остается сущностью всех этих социальных образований, но эти образования выступают также и как его действительная всеобщность, поэтому также и как общее всем людям»3.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 252.

2 См. там же, стр. 359.

3 Маркс еще не ставит с классовых позиций вопрос об отчуждении власти в буржуазном государстве от народа. Но все необходимое для такой постановки вопроса уже есть. Поэтому можно постоянно наблюдать отход от позиций «чисто» буржуазного, хотя и революционного, демократизма и переход на позиции коммунизма.

Это еще не окончательное решение вопроса: нет развернутой характеристики основы и содержания человеческой деятельности, не учитывается роль и место труда и экономических закономерностей и т. д. Но движение началось. И что особенно знаменательно, у Маркса начинает складываться принципиально новая логика исследования общественных отношений. По сути дела, это материалистическая переработка гегелевской логики, поскольку не «дело логики», а «логика дела» интересует в первую очередь Маркса. Его исследования показывают, что само общее есть не что иное, как закономерность отношений особенных и индивидуальных моментов того целого, которое исследуется. В нашем случае особенные виды деятельности, например экономическая и политическая, порождают все те социальные образования, которые и

составляют всеобщую основу человеческих определений. «Родовая» деятельность человека, таким образом, выступает как особый вид деятельности, в самой своей особенности выражающий ее всеобщее содержание. Такой вид деятельности — труд, изготовление орудий труда при помощи орудий труда — Маркс откроет в ходе специальных занятий политической экономией1. Но принципиально новая логика анализа общественных явлений начала формироваться уже в 1843 г. В дальнейшем такая логика будет понята Марксом как всеобщий метод научного исследования, тождественный с диалектикой.

Наконец, Маркс совсем по-иному, чем раньше, ставит проблему отношения философии и вообще теории к миру, социальной действительности. Он очень четко улавливает недостатки Гегеля в этом вопросе и достаточно ясно намечает перспективы движения вперед. «Действительность (у Гегеля. — Э. Б.) рассматривается не как эта самая действительность, а как некая другая действительность. Выходит, что для обыкновенной эмпирии является законом не ее собственный дух, а чужой; с другой стороны, наличным бытием для действительной идеи является не такая действительность, которая развилась бы из нее самой, а обыкновенная эмпирия»1. Таково подлинное отношение философии к действительности в понимании Гегеля. И критика этих взглядов немецкого идеалиста показывает направление развития мысли Маркса. В этой связи отметим следующие обстоятельства:

1. Марксу несомненно ясны идеалистические пороки Гегеля. Последний фактически игнорирует реальное бытие мира, ибо пытается искать за явлениями более «глубокие» причины и ищет их в идее, духе. Становится все более и более очевидным, что решить проблему о соотношении философии и действительности в рамках идеализма нельзя.

2. Позиция Гегеля, по мнению Маркса, непременно включает в себя некритическое отношение к действительности. «Гегель, — пишет Маркс, — заслуживает порицания не за то, что он изображает сущность современного государства так, как она есть, а за то, что он выдает то, что есть, за сущность государства» 1. Найден тот порок Гегеля, который Маркс в скором времени назовет «некритическим позитивизмом» и подвергнет основательной критике. И что особенно характерно, так это четко сформировавшееся и принявшее вид сознательной теоретической установки стремление Маркса преодолеть некритический подход к миру с помощью материалистической философии.

Не отворачиваясь от эмпирических явлений, а стремясь объяснить их, Маркс ищет это объяснение в самой действительности, в собственных законах ее развития. Вот что он пишет по этому поводу: «То, что разумное действительно, доказывается как раз противоречием неразумной

действительности, которая на каждом шагу является противоположностью тому, что она о себе говорит, и говорит о себе противоположное тому, что она есть»2. Противоречия общественного развития все в большей степени становятся объектом анализа. И этот анализ позволяет понять, как и куда развиваются события, каковы законы движения общества, что и как определяет деятельность и поведение индивида.

1 См. об этом: Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960, стр. 42—44.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 224.

3. НАКАНУНЕ ПЕРЕВОРОТА

Развитие воззрений Маркса в 1843—1844 гг., по существу, завершает процесс становления его взглядов. Продолжая исследования, начало которым было положено в рукописи «К критике гегелевской философии права», Маркс не только формулирует свои идеи значительно более точно и определенно, но и делает заметный шаг вперед. Об этом убедительно свидетельствует переписка 1843 г. Революционная роль теории, ее критическая направленность против существующего мира социальных отношений выводятся теперь уже не из идеалистических принципов. И это обнаруживается прежде всего в отказе от всяческого противопоставления абстрактного долженствования бытию. «Критика» становится результатом и вместе с тем условием анализа действительных процессов в обществе и государстве. «Но если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем, — я говорю о беспощадной критике всего существующего, беспощадной в двух смыслах: эта критика не страшится собственных выводов и не отступает перед столкновением с властями предержащими» 1.

«Критика» начинает рассматриваться в единстве с материальной деятельностью, направленной против существующих порядков и в этом смысле «критической» по отношению к ним. «Ничто не мешает нам, следовательно, связать нашу критику с критикой политики, с определенной партийной позицией в политике, а стало быть, связать и отождествить нашу критику с действительной борьбой»2.

В этих ярких высказываниях Маркса содержится, если еще и не теоретическое решение, то во всяком случае программа дальнейшего развития теории. Но программа в высшей степени показательная. На передний план выступает задача изучения действительного содержания

общественной практики и ее воздействия на теорию. В 1843 г. эта задача ставится следующим образом: необходимо исследовать современные общественные отношения и на этой основе социальные силы революции, ее смысл и цели3. В свете вышеизложенного очевидно, что дальнейший анализ проблемы практики обусловлен не только развитием материалистического понимания истории, но и становлением теории научного коммунизма. В реализации этой программы важную роль сыграли статьи Маркса в «Deutsch-Franzosische Jahrbucher».

1 К. Маркс и Ф, Энгельс. Соч., т. 1, стр. 379.

2 Там же, стр. 381.

3 См. там же.

В статье «К еврейскому вопросу» указанная проблема решается путем различения и противопоставления политической и человеческой эмансипации. Подчеркивая несомненно прогрессивный характер первой, Маркс тем не менее отмечает ее ограниченность. В самом деле, политическая эмансипация от религии (т. е. отказ от предпочтения государством какой-либо религии), от частной собственности (т. е. отмена имущественного ценза) и т. д. не уничтожает их существования в обществе. Политическая эмансипация, следовательно, не устраняет ни религиозного, ни политического отчуждения. Даже напротив — она представляет их в «чистоте» всеобщности. «Всякая эмансипация состоит в том, — пишет Маркс, — что она возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку. Политическая эмансипация есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к эгоистическому, независимому индивиду, с другой — к гражданину государства, к юридическому лицу» 1.

Это обстоятельство чрезвычайно рельефно обнаруживается при анализе религиозной стороны . еврейского вопроса, анализе, позволяющем сделать весьма важные выводы. Маркс пишет: «...бытие религии не противоречит завершенности государства. Но так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать лишь в сущности самого государства. Религия для нас уже не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление. Поэтому мы объясняем религиозные путы свободных граждан государства их мирскими путами» 2.

Но на констатации факта, разумеется, останавливаться нельзя. Ведь если религиозные путы удастся объяснить мирскими путами, то тогда для устранения первых недостаточно подвергнуть их теоретической критике или даже практическому изменению — необходимо устранить их причину: мирские путы. А это задача уже не политической, а человеческой

эмансипации; последняя означает ликвидацию тех мирских элементов, которые порождают неустранимые при помощи политической эмансипации явления. Таким образом, человеческая эмансипация освобождает не от религиозного, политического или какого-либо другого ограниченного, одностороннего вида угнетения, а от универсального гнета — от отчуждения человеческой сущности. «Лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом; лишь тогда, когда человек познает и организует свои «собственные силы» как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде политической силы, — лишь тогда свершится человеческая эмансипация»3.Так устраняется раздвоение человека на индивида гражданского общества и члена политического государства, раздвоение общества и общественной деятельности на две сферы, из которых одна выступает как отчужденное выражение содержания другой.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 406.

2 Там же, стр. 387—388.

3 Там же, стр. 406.

Марксова концепция человеческой эмансипации принципиально отличается от гегелевского снятия отчуждения и аналогичных построений младогегельянцев. Маркс идет значительно дальше своих предшественников, в частности Гегеля, поскольку стремится раскрыть реальное содержание тех «мирских элементов», которые порождают отчуждение, а значит связывает устранение отчуждения с ликвидацией этих «мирских элементов».

Анализ отчуждения и путей его устранения (снятия) переносится Марксом в плоскость изучения реальных общественных явлений, причем в первую очередь материальных. «Отчуждение вещей, — пишет он, — есть практика самоотчуждения человека. Подобно тому как человек, пока он опутан религией, умеет объективировать свою сущность, лишь превращая ее в чуждое фантастическое существо, — так при господстве эгоистической потребности он может практически действовать, практически создавать предметы, лишь подчиняя эти свои продукты, как и свою деятельность, власти чуждой сущности и придавая им значение чуждой сущности — денег»1. Это весьма важное место. Маркс здесь достаточно четко ставит вопрос об отчужденном характере человеческой деятельности в условиях капитализма; вырисовывается и направление дальнейших исследований: чтобы понять практическую деятельность человека, необходимо

проанализировать ее в той форме, в какой она реально существует, выяснить ее действительное содержание и причины того, почему она приобретает форму, искажающую это действительное содержание. Аналогия с анализом отношения различных сфер бытия общества очевидна, тем более что теперь гораздо более определенно указывается на необходимость исследования экономических основ отчуждения.

Связывая человеческую эмансипацию со снятием отчуждения, Маркс приближается и к экономическому обоснованию тех общественных отношений, которые должны прийти на смену отчужденным. Нельзя не усмотреть здесь первоначального, правда, еще несовершенного и далекого от экономической строгости, абриса коммунистической теории. Наконец, все более очевидным становится то, что человеческую эмансипацию может совершить класс, который принудят к этому его материальные потребности. Таким классом является пролетариат, способный возродить себя, лишь возродив человека1.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т, 1, стр. 412.

В чем же состоит теоретический смысл сознательного перехода Маркса на позиции пролетариата? Дело в том, что капитализм не только обнажает сущность общественных отношений, но и мистифицирует их. И этой мистификации поддаются все, кто оказывается под влиянием условий существования капиталистического общества. Следовательно, чтобы разобраться в бытии этого общества, необходимо подойти к нему с точки зрения, позволяющей выйти за его пределы, т. е. освободить себя от мистифицирующего влияния существующих общественных отношений. Выход состоял, следовательно, в том, чтобы подойти к капитализму как к исторически преходящему явлению. А это возможно только тогда, когда история поставила в повестку дня вопрос о его ниспровержении. На определенном уровне развития капитализм подготавливает1 необходимые предпосылки для «образовательного процесса» нового общества, в том числе и реальную общественную силу, способную осуществить этот процесс. По мере того как этот процесс становится осознанным, рассуждения о нем теряют характер утопического предвидения.

Итак, практическая реализация «образовательного процесса» возможна только силами пролетариата. Но и отбросить утопические представления, а также избавиться от позиции индивида гражданского (капиталистического) общества и развеять соответствующие иллюзии можно лишь с позиций революционного пролетариата.

Особенно большое влияние на формирование пролетарской позиции Маркса оказало восстание силезских ткачей 6—8 июня 1844 г. Его значение в

развитии социальных отношений в Германии и в теоретической эволюции Маркса огромно. Статья, посвященная анализу силезского восстания, убедительно свидетельствует о том, что Маркс сознательно выступает с позиций пролетариата.

1 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 427—428.

Важнейший вывод, сделанный Марксом на основе изучения положения германского пролетариата и характера его борьбы, заключается в следующем: «Социализм не может быть осуществлен без революции. Он нуждается в этом политическом акте, поскольку он нуждается в уничтожении и разрушении старого. Но там, где начинается его организующая деятельность, где выступает вперед его самоцель, его душа,— там социализм отбрасывает политическую оболочку» 1. Маркс ясно видит необходимость практических действий для достижения социализма, т. е. для преобразования существующих отношений. И действие это он понимает уже вполне конкретно: столь характерная для него идея о различении политической и человеческой эмансипации получает здесь завершенное выражение, а само преобразование рассматривается как социальная деятельность.

Приведенные соображения показывают, насколько далеки от истины те буржуазные философы, которые пытаются представить коммунизм чисто этическим. учением, не нуждающимся в экономическом обосновании и чуждым идее экспроприации экспроприаторов. Марксу с самого начала ясно, что теоретическое исследование бытия пролетариата отнюдь не есть только задача чистой теории и тем более не результат сердобольного радения о страдающем пролетариате. Какое-либо морализирование как способ обоснования требований и нужд этого класса было ему глубоко чуждо. Мало вздыхать по поводу тяжелого положения пролетариев; надо научно исследовать причины такого положения, т. е. дать объективную характеристику особенностей развития данного общества. Только тогда станут ясными и пути освобождения пролетариата, и способы организации его революционной деятельности, а коммунистические идеалы превратятся в теорию о способах и формах освобождения пролетариата.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т, 1, стр. 448.

Изучение объективного бытия пролетариата открывало возможность понять историческую перспективу, с точки зрения которой можно было пойти дальше в области теории. Практические выводы из теоретических исследований, таким образом, непосредственно вплетались в ткань самих теоретических исследований. Теоретические, в первую очередь экономические, и тесно с ними связанные и из «их вытекающие философские

исследования происходили в процессе выяснения исторических задач и роли пролетариата. Именно на этой основе могла возникнуть стройная теория об освобождении пролетариата от уз капиталистического рабства --теория научного коммунизма. «Подобно тому как бессилие немецкой буржуазии есть политическое бессилие Германии, так и способности немецкого пролетариата — даже независимо от немецкой теории — представляют собой социальную способность Германии. Несоответствие между философским и политическим развитием Германии не есть какая-то аномалия. Это — необходимое несоответствие. Философский народ может найти соответствующую ему практику лишь в социализме; следовательно, лишь в пролетариате найдет он деятельный элемент своего освобождения» 1.

Ясно понимая, что теория сама по себе не может изменить действительность, Маркс на первое место выдвигает не оружие критики, а критику оружием. Нов то же время теория рассматривается как материальная сила, если только она овладевает массами. В этой связи исключительно важным представляется замечание Маркса о том, что практическая энергия теории находится в прямой зависимости от ее радикальности, т. е. от степени разрыва ее с существующими представлениями и отношениями, от того, в какой мере она проникла в корень явлений. Такая постановка вопроса показывает, что Маркс продолжает поиски причин теоретических заблуждений. «Уже как решительный противник прежней формы немецкого политического сознания, критика спекулятивной философии права погружается не в себя самое, а в такие задачи, для разрешения которых имеется одно только средство — практика»2. Весьма знаменательно, что именно практика рассматривается Марксом как средство решения теоретических задач.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 444.

2 Там же, стр. 422.

ГЛАВА III

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА. «ОБМИРЩЕНИЕ» ФИЛОСОФИИ

1. ТРУД. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. ПРАКТИКА.

В теоретической эволюции Маркса 1844 год занимает особое место: в это время совершается окончательный переход от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму1. Этот переход получил наиболее яркое выражение в относящейся к 1844 г. работе Маркса «Экономическо-философские рукописи»2.

Проблема практики и связанные с ней вопросы рассматриваются теперь с более строгих научных позиций. Если до Маркса приближение к пониманию практики происходило либо неосознанно для мыслителя, либо через исследование проблем гносеологии, то теперь положение меняется. Там, где преобразование существующего выступает для исследователя как прямая и осознанная задача, там и «деятельная сторона» начинает исследоваться в своем непосредственном виде. Научное выяснение содержания практики становится исходным пунктом для других теоретических выводов.

Содержание и смысл предметной деятельности выясняется на совершенно конкретном исследовании практически-революционных задач определенного класса. Естественно, что это предполагает, с одной стороны, специальный анализ экономических отношений, а с другой — отказ от старых методологических предпосылок и вообще от исходных положений господствующей философии. Так что теоретическое обоснование задач революционной деятельности непосредственно требовало философско-методологических исследований, в особенности изучения соотношения теории и практики. Практическая направленность складывающейся теории определяет и ее, так сказать, синтетический характер: теория научного коммунизма, политическая экономия и философия возникают одновременно и во взаимодействии. В их единстве наиболее явственно выступает связь теории и практики.

1 См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 82.

2 Их анализ дан в книге Л. Н. Пажитнова «У истоков революционного переворота в философии» (М., 1960). Исключительно интересный текстологический анализ «Рукописей» содержится в книге Н. И. Лапина «Молодой Маркс».

В силу указанных обстоятельств такое большое место в теоретическом развитии Маркса занимал в это время анализ категории отчуждения,

поскольку именно в ней получили выражение многие аспекты теоретических поисков и в области философии, и в области экономической науки. Опираясь на достижения своих предшественников, Маркс фиксирует в категории «отчуждение» по крайней мере следующие оттенки: в области экономической— характеристику системы частнособственнических и в первую очередь капиталистических отношений, процесса трудовой деятельности в определенных исторических условиях;

в области складывающейся теории научного коммунизма—характеристику бытия пролетариата, его исторических задач и судеб;

в области философии — характеристику превращенных форм предметной деятельности, некоторых аспектов формирующегося материалистического понимания истории, в гносеологии — взаимоотношения субъекта и объекта.

Одно из центральных открытий Маркса состоит в том, что под покровом отчуждения он обнаруживает подлинную основу взаимодействия субъекта и объекта — труд. Классическая политическая экономия, помимо всего прочего, тоже пыталась определить действительную роль труда, дойдя постепенно до понимания богатства не только в объективном (как вещь), но и в субъективном (как результат человеческого труда) смысле1. Утверждение такого понимания Маркс связывает с переходом от меркантилистско-монетарной системы к теориям физиократов, а затем к воззрениям Смита, отошедшего от фетишизации богатства и рассматривающего труд как сущность богатства. Рассуждения о труде в этом последнем смысле интересуют Маркса в первую очередь как своеобразное политико-экономическое выражение идеи об особой роли труда во всемирной истории.

1 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 581.

Однако последовательное развитие этой идеи для буржуазной политической экономии было невозможным в силу ее классовой ограниченности. Социальная позиция экономистов заставила их в области теории превращать особенности труда, характерные для буржуазного общества, в особенности трудовой деятельности вообще. Политическая экономия, подчеркивает Маркс, лишь сформулировала законы отчужденного труда 1. Это означает, что она остановилась лишь па поверхности явлений, не сумела теоретически вскрыть сущность анализируемых процессов. Действительная социальная функция труда — установление общественных отношений между людьми — переносится экономистами на товары, деньги и другие вещные отношения, рассматриваемые как необходимые и естественные определения самих общественных отношений. Благодаря этому отчужденный труд представляется как единственно возможная и вечно существующая форма трудовой деятельности вообще.

Новая классовая позиция позволила Марксу нащупать противоречие между формой, в которой труд выступает в условиях капитализма, и его действительным содержанием и тем самым подойти к исследованию труда как специфического для человека способа жизнедеятельности. На этой основе Марксу удалось также объяснить, почему возникает противоречие между действительной ролью труда и той формой, в которой он фактически выступает.

Начальным пунктом марксова исследования выступает четкое расчленение практической и теоретической деятельности, практического и теоретического отношения к миру. Само по себе вычленение материальной и духовной деятельности не есть нечто кардинально новое. Но исключительно важным представляется то обстоятельство, что в процессе изучения материальной деятельности и на его основе начинает формироваться представление о законах всякой деятельности вообще.

1 См.: К Маркс й Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 570.

Специфической формой жизнедеятельности субъекта является труд, благодаря которому он только и существует и как субъект и как человек. Что конкретно связывает человека с природой? «Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности» 1. Только в таких отношениях и формируется человек. Вот на такой основе вырастает и развертывается грандиозная идея о труде как основе истории человечества и каждого человека в отдельности.

Подход к пониманию человеческой деятельности через изучение общественной практики означал поворот к материалистическим взглядам на историю, которые в свою очередь давали возможность научно подойти к проблеме практики и органически включить ее в ткань философской науки. Так возникает потребность в переходе на материалистические позиции в анализе общественных процессов. Понимание последних как осуществляющегося через труд взаимодействия общественного человека с объективным миром — природой — и тем, что создано самим человеком, его деятельностью, и есть собственно исходный пункт материалистического понимания истории.

Нужно подчеркнуть, что новый подход к истории, открывал возможности для изучения объективно закономерного характера процесса взаимодействия человека с миром, конкретной картины этого взаимодействия в форме

анализа производственной деятельности человека и тех общественных отношений, в которых она протекает.

В этой связи перед Марксом во весь рост встала проблема специфических особенностей исторического развития общества. И Маркс находит специфику социального организма в том, что он называет «человеческой действительностью». Объект, с которым человек имеет дело в истории, является объектом особого рода. Объектом деятельности человека выступает не только природа сама по себе, но и природа, определенным образом измененная человеком, переделанная им в процессе труда. «Поэтому человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны определения человеческой сущности и человеческие деятельности»2. Эта «вторая природа», социальная действительность человека и есть фон, на котором разыгрываются драмы истории, мир, в котором живет и действует человек, созидая и самого себя, и свой мир. Именно в таком смысле и становится труд подлинной основой и фундаментом цивилизации. И если трудовая деятельность, процесс трудовой переработки мира образуют основу всех форм отношения человека к объективной реальности, то именно труд и составляет содержание человеческой деятельности.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 565.

2 Там же, стр. 592.

Это означает, что труд не может рассматриваться как естественное, природное явление. В отличие от животного человек производит как раз будучи свободным «от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нес; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту»1.

Эта характеристика труда позволяет вычленить такие его особенности, которые составляют содержание всех видов взаимоотношения человека с объективным миром. Прежде всего очевидно, что мы имеем дело со специфической деятельностью специфического существа в специфических условиях. И хотя чувственный состав такой деятельности сам по себе еще не позволяет вскрыть ее специфику, Маркс уже фиксирует некоторые важные для понимания сути дела отношения. В первом приближении эти отношения характеризуются тем, что человек, в отличие от животного, непосредственно не пользуется тем, что создано самой природой, а создает для удовлетворения своих потребностей то, чего в природе в готовом виде не содержится. Животное приспосабливается к природе, а если вносит в нее некоторые изменения, то стихийно, несистематически, а главное — такие

изменения выступают как побочный результат жизнедеятельности животного. Человек преобразовывает природу в соответствии со своими целями, в чем, собственно, и состоит главное содержание его жизнедеятельности. Это одна сторона человеческих отношений к миру, выражающая активность человека как субъекта действия.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 566.

Есть и другая сторона. Будучи только потребителем даров природы, больше того, ее частью, животное воспроизводит своей деятельностью только себя. По самой своей сути это процесс индивидуальный. Человек же воспроизводит весь свой мир, не только естественный, но и «искусственный» (а значит, и самого себя), и противостоит ему как продукту своей деятельности.

Так и возникает представление о процессе труда как о единстве опредмечивания и распредмечивания. Надо сказать, что анализ труда с этой точки зрения носит многосторонний характер и присущ не только формирующемуся, но и зрелому марксизму1. Однако значение и место такого анализа на разных этапах развития марксистской науки различно. Если у зрелого Маркса он в основном выражает экономическую характеристику процесса взаимодействия человека с предметами и продуктами труда, то в 1844 г. в центре внимания мыслителя — социологический и гносеологический аспекты деятельности. Это глубоко закономерно: характеристики труда как основы всякой другой деятельности составляют содержание и других ее видов.

Под опредмечиванием Маркс понимает создание в процессе труда определенного предмета путем перехода человеческих сил и способностей (сущностных сил человека) из формы субъективного движения в форму объективного предмета. Продукт труда, указывает он, есть труд, закрепленный в некотором предмете, опредмеченный в нем. «Осуществление труда есть его опредмечивание»2.

Марксово понимание опредмечивания построено на анализе материального труда, в котором усматривается основание особенностей труда духовного, а не наоборот.

1 См., напр. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 191— 192, 194. О взглядах Маркса по этому вопросу см.: Г. С. Батищев. Противоречие как категория диалектической логики (М., 1963), а также статью в сборнике Института философии АН СССР «Проблема человека в современной философии» (М, 1969).

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 560—561.

Такое понимание подводит к постановке многих вопросов, касающихся содержания и роли предметной деятельности, и в первую очередь такого: почему процесс трудовой деятельности, создание продуктов (опредмечивание), приводит к превращению этих продуктов в чуждые для их творца предметы (отчуждение)? Ответить на этот вопрос тем более важно, что сущностные характеристики деятельности исследователю непосредственно не даны. Он должен обнаружить их, имея дело с отчужденным трудом. «Для разрешения этой задачи, —? пишет Маркс, — многое нами уже получено, поскольку вопрос о происхождении частной собственности сведен нами к вопросу об отношении отчужденного труда к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о частной собственности, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение» 1.

Отчуждение труда рассматривается Марксом как явление историческое, поскольку оно поставлено в определенное отношение к ходу развития человечества. Поэтому ясно, что если отчуждение труда возникает в ходе человеческого развития, то столь же необходимо это развитие приведет к устранению отчуждения. Но как конкретно связано это явление с историей человечества? В 1844 г. исчерпывающего решения проблемы у Маркса найти еще нельзя. Однако направление его поисков намечается совершенно определенно. Маркс продолжает развивать линию рассуждений, намеченную еще в рукописи 1843 г., о гегелевской философии права. Но теперь его позиция значительно более содержательна, поскольку Маркс уже использует результат первых собственно экономических исследований. Поэтому отношения труда и частной собственности, частной собственности и отчуждения констатируются как экономический факт. О чем же свидетельствует этот факт? На первый взгляд кажется, что лишь о взаимодействии исследуемых явлений. Частная собственность, пишет Маркс, выступает, «с одной стороны, продуктом самоотчужденного труда, а с другой стороны, средством его самоотчуждения, реализацией этого самоотчуждения» 2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 571.

2 Там же, стр. 569.

Вряд ли на этом можно поставить точку. Ведь само взаимодействие может быть понято только в том случае, если найдена основа, на которой оно осуществляется, т. е. найден источник, порождающий обе взаимодействующие стороны. Неслучайно исследуемое отношение у Маркса

выступает не как двухчленное, а как трехчленное: труд — отчуждение — частная собственность. А о том, какова конструкция этого отношения, можно судить по тому, что частная собственность, как указывает Маркс, должна быть выведена из отношения «отчужденного труда к ходу развития человечества». И если «ход развития человечества» определен процессом труда, то логично предположить, что частная собственность, а равно и отчуждение коренятся в особенностях труда, характерных для определенных эпох развития человечества. Особенности эти уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» определяются как разделение труда. «...Так как труд есть лишь выражение человеческой деятельности в рамках отчуждения, проявление жизни как ее отчуждение, то и разделение труда есть не что иное, как отчужденное, самоотчуждённое полагание человеческой деятельности в качестве реальной родовой деятельности, или в качестве деятельности человека как родового существа» 1.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 611.

В том-то и состоит суть дела, что родовая деятельность человека, выступая в форме разделения труда, реализуется не адекватно своему содержанию: отчуждается от индивидов. Господство разделения труда означает, что те или иные существенные стороны человеческой деятельности отрываются от целостного человека, превращаются в исключительную монополию групп людей, деятельность которых оказывается специфичной и тем самым чуждой для всех остальных людей. Целостный человек при этом утрачивает способность к самодеятельному выражению своей сущности. Разделение труда, таким образом, в определенном смысле порождает те общественные отношения (отчуждение), в которых протекает труд.

Отчуждение существенно меняет характер человеческой деятельности и тех отношений, в которых она развертывается. Так, труд утрачивает свое целостное содержание и превращается лишь в средство приобретения. Маркс вплотную подходит и к пониманию того, что отношения людей в капиталистическом обществе выступают как отношения вещей. Это видно хотя бы на примере анализа четырех основных форм отчуждения1. Сам продукт труда из опредмеченного выражения человеческой сущности превращается исключительно в объект обмена и реализации меновой стоимости. Таким образом утрачивается истинное отношение человека к своей деятельности, к ее продуктам и друг к другу: «...наше производство не есть производство человека для человека, т. е. оно не является общественным»2.

Наиболее рельефным и, так сказать, чувственно осязаемым выражением отчуждения как раз и является частная собственность. Она, а точнее, отношения людей, порожденные ею, и есть та общественная форма, в

которой развертывается человеческая жизнедеятельность. А это означает, что средством реализации отчуждения частная собственность является лишь потому, что сама она есть продукт и выражение этого отчуждения. Поэтому именно против частной собственности должны быть непосредственно направлены все силы разрушения старого мира.

Критический анализ отчуждения, однако, для Маркса— не самоцель. За отчужденной и извращенной формой тех или иных общественных отношений он улавливает их действительное содержание. С этой точки зрения анализ взаимодействия частной собственности и труда и с другой стороны подводит Маркса к выводам исключительной важности. Уже одна только констатация этого взаимодействия — несомненная заслуга философа, ибо подавляющее большинство исследователей вообще ее не улавливали, поскольку рассматривали частную собственность и труд как явления, относящиеся к разным сферам общественной жизни. Самое же существенное состоит в том, что Маркс подчеркивает особую роль трудовой деятельности, в ходе которой осуществляется история и складываются формы жизни человека в обществе. «Посредством отчуждения труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, —? он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором он сам находится к этим другим людям»3.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 560—567.

2 MEGA, I ABt., Bd. 3, S. 544.

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 569.

Отчетливо видно становление принципиально новой позиции: общественное производство есть основа исторического процесса, а труд — главное содержание человеческой деятельности. Одновременно с этим формируется идея производственных отношений, т. е. отношений людей, которые создаются в процессе общественного труда (производства). Именно через труд и его продукты только и становятся возможны общественные отношения вообще. Предмет, произведенный в процессе труда, оказывается внешним по отношению к своему производителю, а в известных условиях и отчужденным от него. Но этот предмет содержит в себе, так сказать, «кусочек» человеческой сущности, и поскольку другой человек относится к этому предмету, постольку он связан с упомянутым «кусочком», вступая, таким образом, в связь и отношения с другими людьми. Труд и его продукты создают необходимые условия и для отношения человека к природе, и для отношений людей друг к другу. «Частная собственность, как материальное, резюмированное выражение отчужденного труда, охватывает... отношение

рабочего к труду, к продукту своего труда и к нерабочему и отношение нерабочего к рабочему и к продукту его труда» 1. Речь, следовательно, идет об экономических, производственных отношениях и с самого начала об их основе — имущественных отношениях, отношениях собственности (хотя соответствующей терминологии Маркс еще не употребляет).

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, Стр. 571.

Итак, Маркс констатирует и исследует зависимость общественных отношений от определенного характера трудовой деятельности, общественного производства. Но ведь при этом последнее само определяется характером общественных отношений. Подобное взаимоопределение отнюдь не представляет собой единичного факта: точно так же, например, относятся частная собственность и отчужденный труд.

В общественной жизни, следовательно, исследователь сталкивается с особой системой объективных отношений, которую Маркс позже назовет органической и в которой предпосылки и условия ее развития сами выступают как полагаемое. В самом деле, получается, что предпосылки и условия, в которых существует труд, в определенных исторических обстоятельствах сами оказываются производными от трудовой деятельности. Возникает некая система, представляющая специфический (общественный) организм, действующий по особым законам, «изнутри» определяющим его специфику. Общество предстает, таким образом, как саморазвивающееся целое, в котором деятельность людей и ее объективные условия взаимоопределяются, поскольку эта деятельность детерминируется условиями, ею же порожденными. Хотя такой тезис еще не формулируется Марксом со всей определенностью, объективная логика развития его мысли в дальнейшем приведет к этому 1.

Вот теперь вывод о том, что изменение внешнего мира человеческим трудом выступает в качестве подлинного содержания истории, становится строго обоснованным и доказанным положением. А это значит, что Маркс сумел обнаружить в самой действительности такой особенный вид деятельности (труд), который порождает и выражает ее (деятельности) всеобщие, универсальные определения. Проделанный Марксом анализ дает возможность более основательно понять характер и содержание трудовой деятельности, ее специфику. Теперь уже пет сомнения, что труд — это особая общественная деятельность, непременно порождающая отношения между людьми, вне и помимо которых она абсолютно невозможна.

Не менее важна и другая сторона дела. Перед Марксом очень остро встает проблема соотношения человеческой деятельности с объективным миром: природой и обществом. И она решается через рассмотрение второй

необходимой стороны человеческой деятельности — распредмечивания, которое состоит в переходе предмета из своего предметного бытия в форму деятельности человека, иначе говоря, в определении трудового акта со стороны его объекта и опредмеченной в нем предшествующей деятельности (заметим, что объект выступает как предмет, поскольку в нем опредмечена человеческая деятельность).

1 В экономических рукописях 1857—1859 гг. понятие органической системы детально анализируется. См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 229.

Итак, в процессе труда следует различать две стороны. Первая, идущая от объекта, состоит в определении человека внешним миром. Но в этой обусловленности, по существу, опосредствуется вторая сторона процесса труда, идущая от субъекта, — воздействие человека на мир, активность субъекта в трудовом процессе. Труд немыслим без обеих этих сторон. Анализ их взаимодействия позволяет решить проблему соотнесения объективных законов мира со свободной деятельностью человека.

Человек создает окружающий его мир, свободно реализуя в этой деятельности самого себя. И в то же время он зависит от этого мира, так как «человеческая действительность» есть условие его жизни и деятельности. Ведь в своей деятельности человек оперирует главным образом тем, что создано предварительно им самим, точнее всем родом человеческим. И это относится как к орудиям, так и к предметам его труда, которые являются результатом деятельности людей, опредмечиванием «сущностных сил» человека, продуктом всей истории человеческого общества. «То, как они (предметы. — Э. Б.) становятся для него (человека. — Э. Б.) его предметами, зависит от природы предмета и от природы соответствующей ей сущностной силы; ибо именно определенность этого отношения создает особый, действительный способ утверждения»1.

Активная трудовая (и любая другая) деятельность человека развертывается не в безвоздушном пространстве, а на определенном материале, в объективно и реально существующих условиях, от которых она и зависит. Поэтому человеческая деятельность тем более универсальна, чем более ею освоен мир. Последнее означает подчинение законам этого мира, ибо освоить его как раз и значит строить свою деятельность на основе его законов. Но это только одна сторона дела. Есть и другая: по мере развития производства природа все более и более превращается в неорганическое тело человека, а это означает, что происходит «возрастание доли человеческого труда в продукте природы при его обработке и переработке»2. Это естественно обогащает сферу зависимости человека от им созданного мира и приводит к тому, что каждый трудовой акт, каждое активное воздействие на мир

непременно расширяет сферу и необходимость распредмечивания. Господство человека над природой, «искусственной» и естественной, означает поэтому не игнорирование ее закономерностей, а действие в соответствии с «логикой» объективного мира.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 593.

2 Там же, стр. 536.

Итак, люди действуют в специфических, конкретно-исторических условиях, заранее имеющихся налицо, что эти условия должны «включиться» в состав их деятельности, что нисколько не мешает тому обстоятельству, что сами эти условия, в отличие от неспецифических условий, есть результат человеческой деятельности.

Неразрывное единство опредмечивания и распредмечивания в материалистической философии означает: 1) что существует объективная закономерность природных и общественных процессов, которую человек не может игнорировать в своей деятельности; 2) что внешний мир преобразуется человеком не произвольно, а в соответствии с собственными законами этого мира; 3) что отношение общественного человека к миру деятельно, т. е. активно, ибо он, включившись в жизнедеятельность общества, формирует свои «сущностные силы». Охарактеризованное выше понимание труда подводит к последовательно материалистическому решению вопроса о характере и особенностях человеческой деятельности.

С единством опредмечивания и распредмечивания связан вывод об общественном характере всего исследуемого процесса. «Таким образом, общественный характер присущ всему движению; как само общество производит человека как человека, так и он производит общество. Деятельность и пользование ее плодами, как по своему содержанию, так и по способу существования, носят общественный характер: общественная деятельность и общественное пользование»1. Причем общественная природа деятельности отнюдь не сводится к ее совместному осуществлению. Речь идет об общественной обусловленности связи человека с предметом его труда. Опредмечивая свои сущностные силы (свои способности, знания, умения) и преобразовывая таким образом объективный мир, человек одновременно вынужден осваивать в своей, даже и индивидуальной, деятельности общественно опредмеченное богатство.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведении, стр. 589.

Идея о роли труда в истории общества облеклась наконец-то в плоть и кровь. Идеалистическое понимание «чистой» деятельности, никак не определяемой предметами, находящимися вне действующего существа,

глубоко чуждо Марксу. Сам объект он рассматривает и как нечто противостоящее деятельности человека, и в этом смысле самостоятельное, и как нечто преобразуемое, изменяемое этой деятельностью. Зависимость объекта от человека при этом не исключает самостоятельности объекта, имманентных ему процессов и закономерностей. И напротив, преобразующая активность и самостоятельность субъекта не исключают его обусловленности миром и сферой его деятельности. Производство—реальное содержание исторического процесса подчинения природы человеку, преобразования как природы, так и самого человека — оказывается и результатом (продуктом) деятельности людей, и условием (основанием) этой деятельности, а следовательно, саморазвивающимся процессом. Это означает, что общественное производство выступает как основа и содержание деятельности общественного субъекта и как основа и реальное содержание действительного бытия общества.

Маркс обнаружил в общественном производстве процесс, который, будучи содержанием исторического развития человечества, одновременно является и содержанием деятельности человека. Проблема эта, поставленная всей историей философии, а наиболее отчетливо— Гегелем, разрешена Марксом путем открытия формирующей историю роли материального производства, труда как основы жизнедеятельности индивида и общества. Дальнейшее развитие этой мысли предполагает более конкретное исследование закономерностей движения «субстанции» всего исторического процесса — труда, производства.

В 1844 г. Маркс намечает лишь основные направления дальнейшего совершенствования теории. В «Экономическо-философских рукописях» совершенно четко обосновывается положение об объективности законов, управляющих развитием истории, производством и тем самым деятельностью человека. Сами же законы исторического процесса определяются Марксом в той мере, в какой формируются представления о взаимоотношении производительных сил и производственных отношений.

Теперь уже можно сформулировать основные черты деятельности, охватываемые понятием «практика». Прежде всего это материальная деятельность, направленная на внешний и независимый от человека объект. Именно преобразование, изменение существующего, создание тех или иных новых предметов и отношений составляет характерную особенность практики. Маркс подчеркивает ее объективно закономерный характер, понимая ее как процесс, который не определяется произвольными устремлениями людей. Так открывается путь для разрешения «вечной» коллизии между объективным ходом процессов развития природы и, по видимости, совершенно произвольным и во всяком случае зависимым только

от свободной воли людей процессом развития общества. Оказалось, что хотя история и создается деятельностью людей, но, во-первых, эта деятельность не абсолютно произвольна, а, во-вторых, ее законы и есть законы истории. Свободная деятельность человека получила, наконец, рациональное объяснение.

Далее. Деятельность (практика) понимается как общественно обусловленный процесс. Очевидно, что опредмечивание охватывает не только природу, но и общественную жизнь, формы организации и развития общества. Практическая деятельность связана не только с отношениями к природе, но и к тем условиям, которые сами созданы в ходе человеческой деятельности, т. е. к определенным общественно значимым продуктам и состояниям. С другой стороны, воздействие субъекта на объект (в том числе/- и на предварительно обработанный трудом), вообще всякое отношение к объекту необходимо опосредствуется отношением между людьми. Следовательно, практику нельзя свести только к собственно производственной деятельности; она включает в себя всю совокупность материальной общественно-исторической деятельности человека.

2. ТЕОРИЯ КАК ВИД ПРЕДМЕТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Понятие «практика», как, впрочем, и любое другое, имеет смысл не само по себе, а лишь в теоретической системе, в определенных отношениях и взаимодействиях с другими понятиями. В этой связи следует напомнить, что в развитом марксизме оно служит прежде всего для решения гносеологических вопросов.

Что касается формирующегося марксизма, то первоначально понятие «практика» складывалось как синтетическое: в нем фиксировались особенности деятельности, закономерности развития производства, давалась характеристика основ общественного бытия и т. д. Поэтому в 1844 г. еще отсутствует четкое определение практики. В дальнейшем Маркс предпринимает обширные исследования, которые и приводят к формированию развитой теории философии, политической экономии и научного коммунизма. При этом исходные (синтетические) категории (отчуждение, опредмечивание и распредмечивание, практика и т. д.) конкретизируются в развитый понятийный аппарат, в систему строгой терминологии. Сами же термины сохраняются, но приобретают более узкий и специальный смысл в структуре сформировавшейся теории.

В теоретическом плане понятие «практика» выдвигается как объект специального исследования прежде всего в связи с выяснением отношения субъекта к объекту. Маркс занял в этом вопросе в корне отличную от всех

его предшественников позицию, поскольку обратил особое внимание на практическое воздействие человека на мир. «Промышленность, — писал он, — является действительным историческим отношением природы, а следовательно и естествознания, к человеку»1. Вот в этом своем бытии «промышленность» («практика»), как основа всей совокупности отношений человека к природе, и оказывается предметом философского исследования.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 595.

Существенно при этом отметить одно очень важное обстоятельство. По составу, предмету и результату теоретическую и практическую деятельность отличить не так уж трудно. Сложность состоит совсем в другом: необходимо преодолеть предпосылку, по видимости весьма основательную и лежащую в основе идеалистической философии. Имеется в виду тезис, согласно которому подлинное и единственное содержание деятельности человека, содержание, делающее его субъектом, есть теоретическая деятельность. В результате реальные субъект и объект превращались в исключительно мыслительные образования, в чисто гносеологические категории. Нет сомнения, что эти термины вполне правомерно употреблять в гносеологическом смысле. Но нельзя забывать и о другом. В. И. Ленин писал: «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия конкретного субъекта (— Жизнь человека) в объективной обстановке»1. Приведенное требование есть исходное положение материализма.

Реализовать это требование — значит противопоставить субъекта практической деятельности субъекту деятельности теоретической. Но что же из себя представляет субъект? Вот проблема, оказывающаяся в центре внимания молодого Маркса. Поэтому такое большое место в его работах заняло исследование сущности человека, реального содержания его жизни, соотношения теории и практики в его деятельности. В полном противоречии со старой философией реальный субъект выступает в своем действительном виде, а не превращается в философскую абстракцию.

Таким образом, если раньше философия, изучая субъект познания, лишь догадывалась о реальном субъекте, то теперь изучение реального человека открывает путь к пониманию теоретической и практической его деятельности, которая только и превращает человека в субъект истории, а вместе с тем в субъект действия и познания. «Действительное, деятельное отношение человека к себе как к родовому существу, или проявление им себя на деле как действительного родового существа... возможно только тем путем, что человек действительно извлекает из себя все свои родовые силы (что опять-таки возможно лишь посредством совокупной деятельности

человечества, лишь как результат истории) и относится к ним как к предметам, а это опять-таки возможно сперва только в форме отчуждения»2.

Итак, не искаженное отчуждением, действительное отношение состоит в том, что человек не противостоит абстрактно природе: будучи зависимым от нее, он в то же время активно воздействует на природу, извлекая из себя свои родовые силы, опредмечивает свои сущностные силы и относится к ним как к предметам. «...Именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь»3.

1 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 184.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведении, стр. 627.

3 Там же, стр. 566.

Единство распредмечивания и опредмечивания ведет к признанию предметного характера и бытия, и деятельности человека. Причем предметными они оказываются не только в том смысле, что люди имеют вне себя реально существующие предметы, но и в том, что их деятельность полагает (созидает) предметный мир. Следовательно, постигнуть человеческую сущность без учета предметной деятельности и мира, ею создаваемого, нельзя.

Указанная позиция, несомненно, материалистична. Однако она ни в коем случае не является повторением старой материалистической точки зрения. Человек теперь понимается не как абстрактный индивид и не как фейербаховское «чувственное существо». Не «тело» человека и не «дух», а созданные самим человеком его мир, совокупность его отношений к природе и к другим людям составляют подлинную сущность человека.

Такой подход означал, что человека нельзя рассматривать как нечто раз навсегда данное, неизменное и постоянно тождественное самому себе, и отношение субъекта к объекту нельзя поэтому рассматривать абстрактно-внеисторически. Это отношение становится реальным и конкретным лишь при условии, что оно поставлено в связь с процессом труда. Следовательно, теоретическое отношение субъекта к объекту не может быть правильно понято вне практического отношения человека к миру.

Далее. «Существо, не являющееся само предметом для третьего существа, — писал Маркс, — не имеет своим предметом никакого существа, т. е. не ведет себя предметным образом, его бытие не есть нечто предметное.

Непредметное существо есть невозможное, нелепое существо [Unwesen]» 1. Так что реальная — общественная — сущность человека может

реализоваться только в отношениях индивида к другим людям. Лишь в производстве, как в материальном, так и в духовном, человек выступает как действительное родовое существо и лишь производство есть деятельность, в которой человек формируется как представитель рода «человек».

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 631.

В итоге получен конкретный субъект — общественный человек. Преобразование, а в известной мере и созидание им реального мира, теперь рассматривается как предметное, выражающееся в создании предметов действие его сущностных сил. Оно и составляет содержание жизнедеятельности человека. «Мы видим, — писал Маркс, — что история промышленности и возникшее предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с сущностью человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, — двигаясь в рамках отчуждения, — люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и человеческую родовую деятельность только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.»1.

Только теперь делается возможной рациональная постановка вопроса об идеальной стороне человеческой жизнедеятельности, ее месте и реальном значении. «Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа»2. В том-то и состоит суть дела, что именно в практике человек становится субъектом, т. е. выделяет себя из природы и противостоит ей. Противополагая себя природе в процессе труда, человек порождает те отношения, которые затем характеризуются как отношения субъекта и объекта. Одновременно сама деятельность становится объектом воли и сознания человека, общественно оценивающего и вообще общественно относящегося и к своему объекту, и к самому себе, и к своей деятельности. Самоутверждение в мире включает в себя не только практическое созидание предметного мира, но и теоретическое освоение действительности (идеальное воспроизведение в сознании ее закономерностей). Только так человек становится родовым (общественным) существом.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 594—595.

2 Там же, стр. 566.

В процессе взаимодействия с миром человек преобразовывает природу в соответствии с уровнем ее понимания, осознает свои цели. Только так он

может ею овладеть. Свободная и сознательная деятельность человека может быть правильно понята только в том случае, если будет установлено, что те цели, которые он себе ставит и которых достигает, приходят к нему не извне его реальной жизнедеятельности, а определены ею, т. е. условиями его производства, которые человеком осознаны (правильно или неправильно — это другой вопрос) и сознательно положены в качестве цели действий. Это означает, что осознание задач, потребностей развитии производства превращает эти объективные факторы человеческой деятельности в осознанную цель, которая и выступает как сила, определяющая деятельность человека. Труд в своем действительном содержании является для человека самоутверждением его личности и тем самым средством достижения его целей 1.

Понятно, что от степени глубины и правильности осознания существующих условий зависит успех деятельности человека, поскольку в соответствии с осознанием этих условий он и ставит перед собой те или иные цели. Таким образом, анализ деятельности прямо подводит к анализу проблем теории познания. В этой связи не покажется странным, что те понятия, которые Маркс использовал для характеристики трудовой деятельности, весьма плодотворно «работают» и в области гносеологических исследований.

Так Маркс подходит к проблеме единства теории и практики. Вопрос он ставит с предельной ясностью и большой глубиной. Приведем исключительно важное с этой точки зрения положение. Обыкновенную материальную промышленность, пишет Маркс, «в такой же мере можно рассматривать как часть вышеуказанного всеобщего движения (речь идет о всеобщем бытии человека в религии, политике, искусстве, литературе и т. д. — Э. Б.), в какой само это движение можно рассматривать как особую часть промышленности, так как вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т. е. промышленностью, отчужденной от самой себя деятельностью...»2. Это выражение сути концепции Маркса, необходимый вывод из всего развития его мысли.

1 См.: MEGA, I, ABt, Bd. 3, S. 539.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 595; см. также, стр, 589, 591.

Концепция Маркса означает полный разрыв с воззрением на познание, вообще на теоретические отношения человека к миру, как на нечто имеющее только в самом себе свою цель, свой смысл, основание и источник движения и в лучшем случае лишь стимулируемое толчками из внешнего мира. Теоретическое движение теперь уже нельзя рассматривать как

самостоятельное целое, совершенно внешнее и постороннее процессу материального производства. Теория стала пониматься как момент общественной жизнедеятельности людей, точно так же как практика стала рассматриваться как момент и сторона теоретического освоения мира; практика и теория выступили по отношению друг к другу как взаимное полагание и взаимная предпосылка.

Практика и теория, следовательно, выступают как две необходимо связанные и взаимообусловленные стороны единого процесса предметной деятельности. Но стороны, разумеется, разные. Потому-то и возникает вопрос об их соотношении, что и практика и теория только через это соотношение приобретают определенность как особенные формы деятельности. Однако в рамках отчуждения особенные формы деятельности противопоставляются ее всеобщему содержанию, замыкаются в себе и превращаются (через абсолютизацию) во всеобщие. Подобное превращение Маркс и рассматривает как исходный пункт анализа. Он пишет: «Мое всеобщее сознание есть лишь теоретическая форма того, живой формой чего является реальная коллективность, общественность, но в наши дни всеобщее сознание представляет собой абстракцию от действительной жизни и в качестве такой абстракции враждебно противостоит ей. Поэтому и деятельность моего всеобщего сознания как таковая является моим теоретическим бытием как общественного существа» 1. Здесь изложена целая программа и в то же время первые результаты исследований.

Итак, теоретическое бытие человека производно от его практической деятельности. Маркс исходит из того, что человек как родовое существо в процессе своей истории утверждает себя в мире путем практического действия. Природа предстает перед человеком не только и даже не столько сама по себе, сколько в зависимости от преобразующей ее деятельности человека и, так как отношение к объекту возможно только через отношения людей, в условиях определенной общественной действительности.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 590.

Следовательно, человек познает в той мере, в какой он воспроизводит своей деятельностью свой предметный мир. Такое утверждение не следует, разумеется, понимать в том смысле, что человек абсолютно свободно творит свой мир или что этот мир не существует вне независимо от человека и его сознания или его практики. Мысль Маркса состоит в том, что и теоретическое и практическое освоение мира осуществляет конкретно-общественный индивид, активно преобразующий мир. Поэтому индивид принципиально не может воспринимать и осознавать мир в одиночку, а лишь средствами и в форме той «человеческой действительности», в которой живет. Все знания человека о мире и даже способ их получения зависят от

степени практического господства человека над природой и общественными отношениями. Но это означает совпадение (разумеется, в основном) объективного по своим законам, ходу и конечным целям процесса практического преобразования мира и процесса теоретического осознания этого мира.

В этой связи особый интерес представляет постановка и решение Марксом вопроса о чувственности. Понятие это в концепции Маркса, как она сложилась в 1844—1846 гг., обладает весьма специфическим содержанием и употребляется по крайней мере в двух смыслах. Первый смысл связан с характеристикой специфической материи общественного организма. Употребляя термин «человеческая действительность» для обозначения всей совокупности человеческой культуры, Маркс применяет и другой термин — «чувственность», который относит к чувственно данному многообразию объективного мира. В контексте складывающейся концепции Маркса эта чувственность — нечто принципиально иное, чем у любого из его предшественников. С новой точки зрения объективный мир перестает рассматриваться в качестве абстрактной противоположности человека, только его «не-Я», в качестве некоторой среды, в которой развертывается его деятельность. Действительность человека представляет собой преобразованный им мир. Следовательно, и чувственность — это не субъективистски трактуемая отражательная способность человека и даже не созерцательски понимаемое «чувственно данное». Чувственность оказывается предметно многообразным и развернутым опредмечиванием человеческих сущностных сил.

Так и получается, что сама предметная действительность, существующая объективно, этой своей стороной определяет ход теоретического осознания и практическое утверждение человека в мире. С субъективной стороны она сама оказывается утверждением, опредмечиванием сущностных сил человека: предмет существует для меня, так как «в себе» существует моя сущностная сила в качестве субъективной способности. Отсюда следует, что предметный мир существует для человека только в той мере, в какой он очеловечен. В мире, обработанном человеческим трудом, и в процессе этой обработки человек утверждает и раскрывает свою индивидуальность.

Но процесс практического развития общества порождает и возможность и содержание субъективного отношения к миру. Последнее Маркс тоже обозначает термином «чувственность», имея в виду, как это следует из всего контекста марксовых рассуждений, не одно только чувственное восприятие, а всю совокупность субъективно-идеального воспроизведения мира. Богатство таким образом трактуемой чувственности и осуществляется благодаря опредмечиванию: «Я могу на практике относиться к вещи по-

человечески только тогда, когда вещь по-человечески относится к человеку»1. Значит, само богатство человеческой чувственности находится в прямой зависимости от степени господства над внешним миром. Это справедливо не только в том смысле, что лишь в процессе переработки мира человеком создаются подлинно человеческие чувства, как и предметы для них, но и в том смысле, что все то, что человек знает об объективном мире, он знает благодаря переделке этого мира. «...Чувства общественного человека, — пишет Маркс, — суть иные чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности...»2.

Если чувственность в объективном смысле есть в значительной степени продукт человеческой деятельности, то и освоение ее мыслимо только через деятельность. Поэтому как практическое, так и теоретическое присвоение человеком человеческой действительности есть не что иное, как деятельность3.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 592.

2 Там же, стр. 593.

3 Характеристику теории как вида предметной деятельности дал М. Б. Туровский в статье «Диалектика как метод построения теории» («Вопросы философии», 1965, № 2).

Маркс постоянно подчеркивает общественный характер всего процесса отношения человека к миру. Общественная природа теоретических отношений к миру, как и вообще сами эти отношения, не могут быть правильно поняты без учета той особенности, которая присуща их основе — практическим отношениям. Речь идет о единстве опредмечивания и распредмечивания. Маркс пишет: «Необходимо опредмечение человеческой сущности — как в теоретическом, так и в практическом отношении,— чтобы, с одной стороны, очеловечить чувства человека, а с другой стороны, создать человеческое чувство, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности» 1.

Мы, наконец, подошли к тому пункту, где особенности процесса труда начинают фигурировать как необходимые стороны других, кроме трудовой, видов деятельности. Для понимания теории как стороны предметной деятельности это имеет первостепенное значение. Человек в созданном им мире не только развивает свою чувственность, но и опредмечивает общественно созданные средства и способы освоения мира. И наоборот, в объекте посредством распредмечивания он усваивает объективированный опыт рода, без чего немыслимо теоретическое его освоение. Всякое знание

становится таковым только будучи включенным в систему опредмеченного мира общественных знаний. Индивидуальное знание, как и вообще теоретическое отношение к миру, в принципе невозможно. В самом деле, человеческие знания, способы теоретического овладения объективным миром зависят от способов практического овладения им, а совокупность теоретических знаний — от уровня развития производства. Более того, в орудиях и продуктах труда в концентрированном виде собраны знания не только эпохи, современной для данного индивида, но и всей истории человечества. Именно процесс производства является наглядным, «весомым и зримым» раскрытием для человеческого сознания свойств и законов внешнего мира. С полным основанием можно считать продукты человеческого труда опредмеченным знанием, предметно-воплощенным и зафиксированным духовным богатством человеческого рода 2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 594.

2 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, стр. 215.

Внутренняя логика развития теории приводила Маркса к постановке вопроса и о причинах тех теоретических искажений и иллюзий, которые «уводят теорию в мистицизм». Они, очевидно, коренятся не в отдельных ошибках «ума человеческого», а в объективных особенностях практического бытия общества. Вот что пишет Маркс по этому вопросу: «...Реальное, практическое отношение рабочего в процессе производства и его отношение к продукту (как состояние духа) у противостоящего ему нерабочего выступает как теоретическое отношение» 1. Чрезвычайно важно, что «самостоятельность» теоретического отношения, отличного от его основы — практического отношения, возникающая в результате отчуждения, осознается как реально существующее и притом нормальное явление. В этом заблуждении находит наиболее яркое выражение существовавшее разделение и противопоставление материального и духовного труда. Но на деле оказывается, что теоретическое отношение отнюдь не самостоятельно по отношению к практическому, а, напротив, является его выражением. Все дело только в том, что практическая деятельность «воздействует» на теоретическое осознание, существуя в исторически-ограниченной форме, в виде утилитарной деятельности, замкнутой в узких рамках отношений «внешней целесообразности и полезности» (Маркс). И это «воздействие», непосредственно определяющее обыденное сознание, в области теории закрепляется как всеобщее, завершенное и, следовательно, совершенное. Именно поэтому то, что выступает на одном полюсе общественного организма как практическое отношение, как нечто низменное, как деятельность исключительно на потребу желудку, на другом полюсе выглядит как чисто теоретическая и подлинно человеческая деятельность. В

конечном счете именно такое, так сказать, исходное искажение порождает все остальные теоретические извращения. Поскольку отчуждение при капитализме носит всеобщий характер, постольку иллюзорное осознание действительности не есть нечто случайное, временное и несущественное. Оно — неизбежный продукт капиталистических общественных отношений.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 572.

Иллюзорное осознание существующего относится как к обыденному сознанию мещанина, так и к теоретически развитому сознанию ученого и философа. И мыслитель, причем любого ранга, — тоже отчужденный от своей сущности человек, а его мыслительная деятельность, оторванная от всех иных форм его жизнедеятельности, всецело сводится к индивидуалистическому восприятию действительности. Наивысшим выражением такого отрыва и является идеалистическая философий. Поэтому мысли философа-идеалиста — «это — какие-то застывшие духи, обитающие вне природы и вне человека» 1, поэтому логика — это деньги духа. Здесь мы имеем уже все необходимое, чтобы сформулировать вывод о социальных корнях идеализма. И если четких положений на этот счет в Рукописях 1844 г. мы еще не найдем, то в «Немецкой идеологии», прямо продолжающей изыскания Маркса в этой области, вопрос разрешен совершенно определенно.

Осталось сказать несколько слов по поводу самого механизма возникновения заблуждений. Коротко говоря, он сводится к следующему. Поскольку мир воспринимается через призму общественной практики, то в сознании индивидов природные свойства вещей и людей сливаются с их общественными функциями, и наоборот. Одно, так сказать, выступает заместителем и представителем другого. Свойства индивида, отчужденные от него в процессе производства, основанного на частной собственности, выступают как свойства вещей. Получается, что общественно-исторические свойства вещей и людей сливаются у субъектов с их природными свойствами. На этой почве и возникают фетишистские и натуралистические иллюзии и антиисторический подход к вещам и явлениям. В условиях отчуждения человек привыкает жить иллюзиями, они превращаются в норму здравого смысла и проникают, к сожалению, за границы своей применимости2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 640.

2 Принципы анализа заблуждений были в дальнейшем детально разработаны Марксом, и наиболее развернутую форму выражения они получили в «Капитале». Об этом см. статью «Проблема преодоления иллюзий и заблуждений на пути к научному знанию и ее решение в

«Капитале» Маркса» в сборнике Института философии АН СССР «Капитал» Маркса, философия и современность» М.

Если теоретические заблуждения возникают как результат определенных процессов в общественном бытии, то этим определяются и средства их преодоления. «...Разрешение теоретических противоположностей само оказывается возможным только практическим путем, только посредством практической энергии людей, и... поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой действительную жизненную задачу, которую философия не могла разрешить именно потому, что она видела в ней только теоретическую задачу» 1.

Следовательно, критичности одной теории недостаточно. Нужна еще «революционная, практически-критическая» (Маркс) деятельность. Отсюда следует необходимость перехода на позиции того класса, объективное положение которого определяет его отрицательное отношение к существующим порядкам.

На базе научного понимания практической деятельности общества и решения вопроса о соотношении теории и практики Марксу удалось коренным образом переработать основные принципы старой гносеологии. Правда, в 1844 г. он еще не формулирует в развернутой форме теорию познания диалектического материализма. Но ее контуры вырисовываются уже достаточно определенно.

Прежде всего Марксу удалось до конца преодолеть созерцательность как коренной порок прежней философии, гносеологическую робинзонаду и абстрактное противопоставление субъекта объекту. Это удалось сделать, объяснив то обстоятельство, что ни субъект, ни объект не существуют как изначально данные, они формируются, и любые формы отношений между ними возникают только в процессе предметной деятельности общественного человека. Понимание труда как акта, преобразующего и мир и самого человека, позволяет Марксу правильно решить вопрос и об активности познавательной деятельности субъекта. С иных позиций эту проблему нельзя было даже правильно поставить. Ведь человек не просто «вопрошает» природу, познавая ее сокровенные тайны. Нет. Корнем теоретической «заинтересованности» человека во внешнем мире является активно-практическое отношение к нему.

Но в таком случае познание не может быть превращено в чисто и исключительно теоретический процесс. Созерцанию как основной форме отношения человека к миру противопоставляется, таким образом, практическое преобразование. Человеческие чувства, пишет Маркс, «имеют отношение к вещи ради вещи, но сама эта вещь есть предметное

человеческое отношение к самой себе и к человеку, и наоборот»2. В само понятие «вещь» включается человеческое и предметное отношение к пей. Практическое назначение вещи (не «полезность» для человека, а роль и место в структуре деятельности) создает тот ее объективный для человека смысл, в котором раскрывается ее сущность. Именно поэтому практика выступает как важнейшая сторона, как основа познания.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 594.

2 Там же, стр. 592.

И понятно, что характерные особенности предметной деятельности не могут не проявиться в процессе познания. И здесь мы вновь встречаемся? — в специфической форме — с единством опредмечивания и распредмечивания. Благодаря этому познание удается понять как особым образом организованный процесс деятельности, идеального воспроизведения собственной сущности предметов. А значит познавательная деятельность невозможна без освоения опредмеченного человеческого богатства, невозможна, следовательно, без распредмечивания. Отсюда прямо вытекает представление об общественной природе, общественной обусловленности познания человеком объективного мира 1. Точно так же как не существует предметов, ставших предметами деятельности человека, в чисто природном виде, поскольку они переработаны трудом, так и не существует сама по себе физиологическая способность воспринимать окружающий мир при помощи данных природой органов чувств человека, ибо последние возникают и развиваются лишь в обществе и посредством общества.

Сама чувственность для Маркса выступает отнюдь не как психологически трактуемая способность индивида к отражению внешнего мира. «...Чувственное сознание есть не абстрактно чувственное сознание, а человечески чувственное сознание...»2. Ведь даже то, что дано индивиду непосредственно, становится фактически доступным ему в процессе практической переработки внешнего мира, в соответствии с «объективной мерой» самого предмета. Чувственность, следовательно, есть результат активного— практического и теоретического — деяния в мире, она порождается не только и даже не столько объектом самим по себе, сколько человечеством, людьми в процессе и ходе их деятельности. «Глаз стал человеческим глазом точно так же, как его объект стал общественным, человеческим объектом, созданным человеком для человека» 3. И вот тогда действительно чувства непосредственно, в своей практике станут теоретиками2.

С таких позиций Марксу удалось преодолеть многочисленные и, казалось, неизбежные противоречия в гносеологии, построить научную теорию познания.

1 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 590.

2 Там же, стр. 626.

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 592.

3. КРИТИЧЕСКОЕ РАЗМЕЖЕВАНИЕ С ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

Новая теоретическая позиция, достигнутая Марксом в 1844 г., с одной стороны, делала возможным, а с другой— требовала сведения критических счетов с философскими предшественниками.

На первом плане здесь, естественно, стоит Гегель. Преодоление абсолютного идеализма было не только необходимым условием философской революции, совершенной Марксом, но и той формой, в которой она только и могла произойти. Отсюда систематическое обращение Маркса к критике гегелевской философии. Первый серьезный удар он наносит ей в 1843 г. в рукописи, посвященной критике философии права. В 1844 г. перед Марксом встает задача «критического размежевания с гегелевской диалектикой и философией вообще»1.

«Снятие» гегелевской философии, преодоление идеалистической диалектики в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс выполняет в форме критического анализа «Феноменологии духа». Обращение именно к этой работе, конечно, не случайно. Она, по словам Маркса, представляет из себя истинный исток и тайну гегелевской философии. И действительно: с одной стороны, главный ее итог — диалектика, а с другой — в ней сосредоточены весь идеализм и мистика гегелевской системы.

Маркс высоко оценивает достижения Гегеля. В четких и кратких формулировках раскрывает он эту сторону взглядов крупнейшего представителя немецкого идеализма. Величие «Феноменологии» Маркс усматривает прежде всего в том, что Гегель ухватывает сущность труда. Но как ему удалось сделать это? Маркс отвечает и на этот вопрос: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека...» 2.

Особенно важной представляется мысль Маркса о тесной связи между догадкой Гегеля о роли труда и созданием им развернутой системы идеалистической диалектики («диалектики отрицательности»). Именно это обстоятельство Маркс рассматривает как важнейший итог «Феноменологии духа». Отсюда ясно, что, говоря о связи немецкой классической философии (речь идет главным образом о Гегеле) с марксизмом, надо иметь в виду, что эта связь касается и области философского анализа практики, и области обращения к политической экономии.

Высокая оценка идей Гегеля предполагает тем не менее необходимость показать, как связаны между собой глубокие догадки философа и его общая идеалистическая позиция. С самого начала Маркс резко критически относится к идеализму Гегеля, очень ясно проявляющемуся в понимании отчуждения и тесно с ним связанной практики. Действительная, материальная практика для Гегеля есть только следствие абстрактного, духовного труда — мышления; все дело сводится, по существу, к взаимодействию субъекта и объекта в познании. Больше того, когда Маркс говорит, что Гегель «ухватывает» сущность труда, то он имеет в виду только исходный пункт в развитии мысли философа. И если Гегель был идеалистом в этом исходном пункте, то он тем более не перестал им быть в дальнейшем развитии. Содержание высказанной им догадки о роли и месте труда испарилось до абстракции абсолютной отрицательности, а эта последняя явилась результатом абстрактного логизирования и чисто умозрительных операций с понятиями «отчуждение», «отрицание» и «снятие».

1 См. там же.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 627.

Отсюда, естественно, и проблема отчуждения приобретает ярко выраженный идеалистический характер. Отчужденные продукты человеческой сущности (а она— это лишь самосознание) берутся Гегелем только в их мысленной форме, как отчуждение абстрактного мышления, которому они противостоят. Поэтому их присвоение осуществляется только в мышлении, выступает как обратное возвращение отчужденных в предметах мыслей в «самость». Ведь дух, самосознание снимает свое отчуждение тем именно способом, что устанавливает факт пребывания духа «у себя», даже и в отчуждении. Проще говоря, «Феноменология» завершается установлением тождества предмета знания и знания о предмете, выраженного в понятиях. Именно таким путем все предметы превращаются в духовные моменты, мысленные сущности, а весь процесс сводится к истории «производства абстрактного, т. е. абсолютного, мышления...»1.

Все эти идеалистические построения Гегеля последовательно вытекают из его основных посылок. Эти посылки очень четко сформулированы в записных книжках Маркса 1845 г.:

«1) Самосознание вместо человека. Субъект — объект...

3) Устранение (Aufhebung) отчуждения отождествлено с устранением предметности...

4) Устранение тобою представляемого предмета, предмета как предмета сознания, отождествлено с действительным предметным устранением, с отличным от мышления чувственным действием, с практикой и реальной деятельностью» 2.

Идеалистический подход Гегеля к практике сказался в решении всех вопросов, так или иначе с ней связанных. Начнем с отождествления опредмечивания с отчуждением. Дело в том, что свое понимание труда Гегель заимствует из современной ему политической экономии. При этом естественно, что как классики политической экономии, так и Гегель фиксируют труд в тех его характеристиках и особенностях, в которых он существует в современном им, т. е. капиталистическом, обществе. А в этом обществе опредмечивание труда непременно приобретает форму отчуждения, т. е. иначе говоря, созданные человеком предметы, в которых опредмечены его сущностные силы, выступают как чуждые ему и даже господствующие над ним. Этот реальный факт, имеющий исторически-ограниченный характер, абсолютизируется Гегелем так, что всякая объективация превращается у него в отчуждение.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 625.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. IV. изд. I, стр. 587.

Однако указанное понимание имеет более общее значение. Маркс пишет по этому поводу: «Он (Гегель. —? Э. Б.) видит только положительную сторону труда, но не отрицательную» 1. Положительная сторона труда, очевидно, состоит в том, что он — способ самоутверждения человека. И эта сторона дела в той или иной мере отмечается Гегелем. Но в условиях социальных антагонизмов положительное содержание труда, так сказать, заражено своей противоположностью и на поверхности общественной жизни выступает именно в форме (превращенной, как будет позже говорить Маркс) этой противоположности. Наиболее полно такая «превращенность» как раз и обнаруживается в отчуждении труда. Нельзя сказать, что Гегель не видит отрицательных моментов, связанных с отчуждением. Но последнее не рассматривается им как нечто специфическое для определенной ступени общественного развития, а превращается в естественное (вечное) свойство

человеческой деятельности. Именно это и имел в виду Маркс, говоря о непонимании Гегелем отрицательной стороны труда, т. е. таких его особенностей, которые, во-первых, являются лишь «превращенной формой» трудовой деятельности, а во-вторых, образуют отрицательную сторону антагонизма, «его беспокойство внутри него самого»2, движущую силу процесса преодоления антагонизма. В этом отношении Гегель разделяет слабости современной ему политической экономии, и фактическое утверждение незыблемости пусть и неназванных по имени капиталистических порядков преломляется у него в отождествлении опредмечивания с отчуждением.

Гегелевское решение проблемы отчуждения не может быть признано удовлетворительным. Однако оно все же заслуживает рассмотрения, поскольку позволяет вскрыть многие, если не все, недостатки философии Гегеля. Недаром Маркс подчеркивал, что в гегелевском «всестороннем преодолении предмета сознания» — а именно здесь решается указанная проблема — содержатся «собранными воедино все иллюзии (гегелевской. — Э. Б.) спекуляции»3.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 627.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 39.

3 К. Маркс и Ф Энгельс. Из ранних произведений, стр. 634.

Логика рассуждений Гегеля совершенно очевидна. Раз отчуждение равняется опредмечиванию, то и преодоление отчуждения равняется преодолению предметности. Действительного предмета, как такового, Гегель не знает; предмет — лишь опредмеченное самосознание. Движение предметного мира есть порождение самосознания, т. е. его отчуждение и снятие этого отчуждения, а так как снятие отчуждения осуществляется в процессе познания, то оно сопровождается ликвидацией предметности, а последняя поэтому оказывается неистинной, видимой формой бытия субстанции-субъекта — вещностью. Знание само для себя принимает вид предмета (отчуждается), но в то же время сознание снимает и вбирает в себя это отчуждение, поэтому сознание знает предмет как самое себя.

Таким образом, отчуждение снимается в субъекте, в системе «чистых» категорий, а развитие сводится к их диалектике. Преодоление предметности в субъекте (процесс познания) заменяет действительную ликвидацию отчуждения, т. е. бесчеловечности созданных человеком в условиях капитализма общественных отношений. Именно это имеет в виду Маркс, когда пишет: «В качестве полагаемой и подлежащей снятию сущности отчуждения здесь (в «Феноменологии». — Э. Б.) выступает не то, что человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом, в

противоположность самой себе, а то, что она опредмечивается в отличие от абстрактного мышления и в противоположность к нему»1.

Принципиальная порочность гегелевской конструкции весьма наглядно обнаруживается в его понимании отрицания, которое занимает особое место в этой конструкции.

Абстрактным выражением отчуждения у Гегеля выступает отрицание, а снятие отчуждения превращается в отрицание отрицания. Отчуждение действительной человеческой сущности есть полагание предметного мира, господствующего над человеком.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 626,

И Маркс прав, говоря, что здесь нет ничего загадочного и непонятного. Но Гегель идеалистически превратил сущность человека в самосознание. Полагаемая его деятельностью вещность есть только видимость, внешнее отчуждение (по Гегелю, тождественное с объективацией) самосознания, т. е. абстракция. В итоге отчужденная сущность человека оказывается только сознанием отчуждения, абстрактным отрицанием самосознания. А отсюда и снятие отчуждения не может быть ничем иным, как столь же бессодержательной абстракцией — отрицания отрицания. Но раз это так, то живая чувственная деятельность опредмечивания превращается в ее абстракцию, действительные противоречия человеческого труда и человеческой истории — в противоречие сознания с самим собой внутри самого себя, в абсолютную отрицательность, в «чистую» форму, полученную путем абстрагирования от всякого содержания, оторванную от действительного духа и действительной природы. Отчуждение, понимаемое в своем абстрактном и идеалистическом смысле, получает, наконец, адекватное выражение.

И здесь обнаруживается характерное для Гегеля обстоятельство. Выше подчеркивалось, что он пытался представить труд как путь развития всемирной истории. Однако поскольку реальная трудовая деятельность выступает у Гегеля как нечто производное от идеальной деятельности мышления (Гегель, по словам Маркса, не знает действительной, чувственной деятельности, как таковой), постольку вся история превратилась в историю человеческого познания. Характерную черту последней составляет спиралевидная, триадийная форма развития1. Такая особенность познания и послужила Гегелю основанием для выпячивания отрицания отрицания на передний план. Сведя действительную историю к истории мысли, Гегель и особенность, характерную для последней, превратил во всеобщую и тем самым абсолютизировал отрицание отрицания. Таким образом, отчуждение и его снятие, полагание и преодоление сознанием предметности, отрицание и

отрицание отрицания — это все более далекие от действительного понимания практики ее абстрактные выражения, имеющие своим источником идеализм2.

1 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 640—643.

2 Замечу, что все эти категории потому именно и извращаются Гегелем, что он их онтологизирует. Идеалистическая интерпретация, конечно, не устраняет полностью рационального содержания этих категорий.

С другой стороны, отрицание служит средством обоснования тождества мышления и бытия. Маркс показывает, что Гегель начинает с абстрактно-всеобщего, затем снимает его и полагает чувственное (отрицание), которое в свою очередь тоже снимает, восстанавливая всеобщее (отрицание отрицания). А это значит, что понятие (идея) признает действительный мир только как положенный им, а затем снятый. В этом заключается смысл гегелевского конкретного понятия, т. е. мышления, желающего быть непосредственно созерцанием, природой, действительностью. Таким образом, идеалистическое тождество мышления и бытия есть одна из тех иллюзий спекуляции, которые вытекают из гегелевского «всестороннего преодоления предмета сознания», один из итогов «Феноменологии».

Анализ отчуждения с позиций идеализма привел Гегеля к превращению объективного мира в отчуждение духа, инобытие абсолютной идеи. В итоге получается, что хотя труд и рассматривается как процесс порождения человека, но носителем, субъектом этого процесса является не настоящий человек. Субъект возникает как результат, т. е. он выступает как знающий самого себя в качестве абсолютного самосознания. Ни действительного человека, ни действительной природы, т. е. действительных субъекта и объекта, Гегель не знает. «Поэтому отношение между субъектом и предикатом абсолютна извращено: это — мистический субъект-объект, или перекрывающая объект субъективность, абсолютный субъект как процесс, как отчуждающий себя и возвращающийся к себе из этого отчуждения и в то же время вбирающий его обратно в себя субъект, и субъект как этот, процесс; это — чистое, безостановочное кружение в самом себе»1.

Таким образом, специфически гегелевское понимание практики опирается на идеализм и в свою очередь ведет к идеалистическим воззрениям, в том числе и в области теории познания. Гегель попытался преодолеть главный недостаток старой гносеологии — непонимание активности субъекта в процессе познания. Однако эта активность, коренящаяся в предметно-чувственной деятельности человека, была превращена Гегелем в самостоятельный субъект. Живая деятельность оказывается только

абстракцией, «которая в свою очередь фиксируется как таковая и мыслится как самостоятельная деятельность, как деятельность просто»2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 638.

2 Там же.

Есть в гегелевской эпопее еще одно таинство, именуемое инобытием абсолютной идеи. В самом деле: как, почему и зачем «чистая» мысль приходит к своей противоположности? Почему логика не может успокоиться в наиболее соответствующей ей сфере чистой мысли? Ответ на эти вопросы представляет немалый интерес. Дело в том, что порождение мыслью предметного мира в системе Гегеля есть не что-иное, как отказ от идеалистической абстракции, правда, на особый, идеалистически-спекулятивный манер. Свои недостатки гегелевская диалектика обнаруживает своим собственным движением там, где философ вынужден перейти к инобытию абсолютной идеи, к природе. «Вся логика, — пишет Маркс, — является доказательством того, что абстрактное мышление само по себе есть ничто, что абсолютная идея сама по себе есть ничто, что только природа есть нечто»'. Абстракция, постигшая себя как абстракцию, должна освободиться от самой себя и взглянуть на свободную от нее природу. Маркс не ограничивается констатацией идеализма, ибо отказ Гегеля от абстракции имеет не только спекулятивное значение, но и важный рациональный смысл для критики концепции философа. Маркс пишет по этому поводу: «Если говорить человеческим языком — созерцая природу, абстрактный мыслитель узнает, что те сущности, относительно которых он в божественной диалектике думал, что он их создает из ничего, из чистой абстракции, как чистые продукты в самой себе вращающейся и нигде не заглядывающей в реальную действительность мыслительной работы, суть не что иное, как абстракции определений природы»2. Очевидно, что идеалистическое «обращение» к действительности, в результате которого и возникают «абстракции определений природы», неизбежно приводит Гегеля к существенным искажениям и извращениям понимания действительности, рабской, некритической зависимости от всех, даже случайных моментов реального развития. В результате возникла та особенность гегелевской философии, которую Маркс назвал «некритическим позитивизмом».

Вот наиболее четкая формулировка Маркса по этому вопросу: «Уже в «Феноменологии»... заключен вскрытом виде, в качестве зародыша, потенции, тайны, некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений, это философское разложение и восстановление наличной эмпирии»3.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 639.

2 Там же, стр. 640.

3 Там же, стр. 626.

Истоки анализируемого порока гегелевской философии наглядно обнаруживаются в том месте «Феноменологии», где собраны воедино все иллюзии спекуляции,— в анализе всестороннего преодоления предмета сознания. Уже указывалось, что по Гегелю как отчуждение, так и его снятие превращаются в мыслительный процесс. Это означает, что, во-первых, отчуждение ни в какой мере не является отрицательным, нежелательным для человека моментом. Ведь и в отчуждении самосознание остается самим собой, а человек «ведет в ...отчужденной жизни как таковой свою истинную человеческую жизнь»1. Во-вторых, несмотря на снятие отчуждения, оно фактически сохраняется, так как и полагание и снятие его есть лишь деятельность «себя от себя отличающего» субъекта.

Но положение о том, что и полагание и снятие отчуждения есть лишь мыслительная деятельность субъекта, имеет и другой смысл. Действительные, материальные, чувственные вещи оказываются совершенно незатронутыми этой деятельностью самосознания, ибо абстрактное снятие у Гегеля отождествляется с чувственным действием. Но познав мнимость отчуждения, человек убеждается, что внешний мир не чужд, а подобен ему. Только этим, по мнению Гегеля, и устраняется отчуждение. Очевидно, что это — теоретическое оправдание примирения с действительностью: так же как неполное знание возбуждает против действительности, так знание мирит с нею2. Отсюда вытекает, что человек после мнимого снятия мнимого отчуждения оказывается ведущим свою истинную жизнь в этом отчуждении. «Здесь, — пишет Маркс, — заключается корень ложного позитивизма Гегеля, или его лишь мнимого критицизма...»3.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 634.

2 См.: Гегель. Соч., т. VII; стр. 5—19.

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 634.

Теперь становится ясным содержание «некритического позитивизма». В нем сочетаются, переплетаются и взаимодействуют, с одной стороны, ложный позитивизм, а с другой —мнимый критицизм.

При соответствии объекту знание может стать средством практического преобразования. Но эту функцию оно способно осуществить только потому, что знание в своем содержании адекватно отражает объективный мир. Только изменяя мир практически, реальными средствами, мы получим подлинное знание о нем и сможем изменять мир в соответствии с его собственными законами. Поэтому «мнимый критицизм» обязательно имеет

своим следствием «ложный позитивизм». И наоборот, примирение с действительностью неминуемо ведет к рабской зависимости от нее и в теоретическом плане. И это проявляется в разных формах: в зависимости теории от случайных определений вещей, слепом следовании догмам и фразам, привычным для данного общества, в неумении, в подлинном смысле этого слова, решить достаточно сложные теоретически задачи.

Остается, следовательно, только попытаться объяснить существующее, а поскольку и теоретическая и практическая позиция исключает всякую возможность выйти за рамки существующих отношений, постольку это объяснение сводится лишь к «систематической перестройке и расположению» мыслей, имеющихся в головах у всех людей. Именно в этой форме в систему Гегеля проникает содержание объективного мира- Возникает своего рода замкнутый круг. Сначала через отвлечение от действительности создается абстракция, а потом эта абстракция порождает действительность и вновь подвергает ее анализу. Маркс пишет по этому поводу: «Таким образом, вся природа является для него только повторением, в чувственной, внешней форме, логических абстракций. Он снова анализирует ее и эти абстракции. Таким образом, его созерцание природы есть лишь акт утверждения его абстрагирования от созерцания природы, есть лишь сознательно повторяемый им процесс порождения его абстракций» 1.

Анализ вытекающего из идеализма «некритического позитивизма» позволяет Марксу сделать следующий вывод: Гегель занимает позицию, противоположную как «действительной сущности», так и «нефилософским понятиям» об этой сущности2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 640—641.

2 См. там же, стр. 636.

Противоречие действительной сущности материального мира для идеалистической философии — совершенно неизбежное и естественное явление. В самом деле, определенное содержание не берется как конкретное, существующее, выражаясь по-гегелевски, в себе и для себя, а рассматривается как некоторое проявление, искусственное и мистическое, внешних этому содержанию общих определений. Развитие объекта определяется не его собственной, а чуждой ему природой, законом для эмпирии является не ее собственная, а чуждая ей сущность. При этом, естественно, действительность мистифицируется и искажается.

С этим связан и «логический пантеистический мистицизм». В основе гегелевской мистификации лежит превращение идеи в самостоятельный субъект. В результате действительные отношения оказываются перевернутыми с ног на голову: Гегель превращает субъект в предикат,

условие в обусловленное, определяемое в определяющее, производящее в продукт своего продукта. Но если это так, то действительные объективные явления становятся недействительными, они приобретают сверхъестественное значение, а их естественные свойства заменяются спекулятивными. Это достигается тем мистическим путем, что любые явления превращаются лишь в проявление действий идеи, понятия, что реальный мир растворяется в логике при помощи произвольной абстракции. В развитии объекта исчезают его отличительные признаки. Всякое действительное явление всецело подчиняют себе «всеобщие, абстрактные, присущие всякому содержанию и вследствие этого одновременно и безразличные ко всякому содержанию и именно потому имеющие силу для всякого содержания формы абстракции, формы мышления, логические категории...»1. Поэтому Гегель всегда применяет одни и те же понятия к самым различным сферам действительности- Получается весьма своеобразное явление: с одной стороны, категориями как бы называется естественный процесс, а с другой — абстрактным рассудочным формулам даются названия действительных вещей. Развитие объектов заменяется самодеятельностью категорий. Вся действительность носит служебный характер по отношению к логике, или, перефразируя одно замечание Маркса, можно сказать, что роскошь действительного мира вводится Гегелем лишь в угоду Логике, действительность получает значение лишь как глава из Логики. Совершенно очевидно, что все это ведет к искажению реального развития объекта.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 638.

Необходимым результатом рассмотренной позиции является то, что произвольно выбранный, эмпирически существующий объект некритически принимается за действительное и необходимое выражение идеи. В самом деле, как бы Гегель ни распространялся по поводу ничтожности, неистинности чувственно воспринимаемого мира, он все же существует, правда, лишь получив, так сказать, философское благословение абсолютного духа, рассматривающего его (мир) как необходимую ступень своего развития. А в итоге получается результат, прямо противоположный тому, которого добивался Гегель,— вместо полного освобождения от эмпирии получается рабская зависимость от нее.

В этой связи коснемся отношения Гегеля к «нефилософским понятиям о сущности», т. е. к современной ему науке. С одной стороны, ее данные воспринимаются без должного осмысливания, некритически (что, в частности, ярко проявляется в отношении к современной ему политической экономии). И это вопреки собственным требованиям философа, согласно

которым задача философии состоит в возведении случайного многообразия в необходимость. С другой стороны, науке навязываются чуждые ее предметному содержанию конструкции, поскольку па место необходимости бытия ставится необходимость мышления и первое рассматривается как порождение второго. Поэтому зачастую у Гегеля при попытке осмыслить действительность получаются либо тривиальности, либо простое описание эмпирических фактов.

В заключение характеристики некритического позитивизма несколько слов о самом этом термине. Прежде всего Маркс связывает его, по-видимому, с понятием «позитивность», столь широко употребляемым молодым Гегелем. Начав в свое время с критики «позитивности», навязанности человеку некоторых постулатов, Гегель окончил фактическим примирением с ними. «Некритический позитивизм» в этом случае оказывается отказом от тех здравых идей, которые связаны были у Гегеля с понятием «позитивность». Аналогичное положение имеет место и по отношению к так называемой позитивной школе в философии (см. ее характеристику в докторской диссертации Маркса). И в этом случае, по мнению Маркса, гегелевская философия по своему содержанию отходит от пути, ведущего к прогрессу. В свете этих соображений кажется несомненным полемический оттенок термина «некритический позитивизм». Наконец, можно предположить, что употребляемый Марксом термин связывается с позитивизмом и в современном смысле этого слова, во всяком случае рабская, неразумная зависимость от эмпирии, о которой говорит Маркс, свидетельствует об этом достаточно определенно.

На фоне столь основательной критики философии Гегеля может показаться удивительной высокая, порой даже восторженная оценка Фейербаха, данная Марксом. В этой связи еще раз коснемся отношения Маркса к философии Фейербаха.

Чтобы правильно понять это отношение, надо выяснить, что именно искал Маркс в философии Фейербаха, какие идеи он рассматривал как плодотворные, хотя и нуждающиеся в дополнительной разработке. Вот что писал Маркс в письме Фейербаху в августе 1844 г.: «В этих сочинениях Вы — я не знаю, намеренно ли — дали социализму философскую основу, и коммунисты сразу же так и поняли эти Ваши работы. Единение людей с людьми, основанное на реальном различии между людьми, понятие человеческого рода, перенесенное с неба абстракции на реальную землю, — что это такое, как не понятие общества!»1.

И если Маркс несколько переоценил достижения Фейербаха, то это лишь показатель его собственных поисков, его стремления найти реальные пути выхода за пределы старой философии. Впрочем, такая переоценка— явление

временное и уже в «Немецкой идеологии» весьма точно оценивается действительное значение догадок Фейербаха: если Фейербах и высказывает новые идеи, «то все же они никогда не выходят за пределы разрозненных догадок и оказывают на его общее мировоззрение слишком ничтожное влияние, чтобы можно было усмотреть в них нечто большее, чем только способные к развитию зародыши»2. Иначе говоря, Маркс не столько преувеличивает заслуги Фейербаха, сколько подхватывает и развивает любой намек на новое и главным образом те идеи немецкого материалиста, которые потом стали фокусом философской революции.

1 См.: «Проблемы мира и социализма», 1958, № 2, стр. 9.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 42.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель, к которой стремился Маркс, состояла в том, чтобы осуществить программу «обмирщения» философии, т. е. понять ее действительное место в общественной жизни и изменить философскую теорию в соответствии с ее ролью в преобразовании существующих отношений. Выяснив, что такое практика, какое место она занимает в жизни общества, как соотносится с теорией, поняв самое теорию как вид предметной деятельности, Маркс заложил основы последовательно материалистического решения этой кардинальной проблемы и тем самым перестройки всего здания философии.

Но это были только основы новой позиции, подлежащей дальнейшему развитию и совершенствованию. Вот теперь — в заключение — и предстоит хотя бы коротко наметить основные контуры и перспективы дальнейшего развития и уточнения принципов и положений, сформулированных Марксом к 1844 г.

Исходный пункт решения Марксом всей совокупности вставших перед ним вопросов составляет анализ природы и сущности предметной деятельности. Именно в ней возникают и реализуются содержание и все формы человеческой жизнедеятельности, все виды отношений человека к природе и к тому, что создано им самим. Подобный подход к теоретическим проблемам был продиктован отнюдь не только внутренними потребностями теории, тем более не индивидуальными научными интересами Маркса. На первое место здесь выдвигаются запросы общественной практики, о чем достаточно убедительно свидетельствует тот факт, что марксистская теория возникла как органический синтез философии, политической экономии и теории научного коммунизма. Даже собственные проблемы этих теоретических дисциплин в

конечном счете «работают» на практику, что, разумеется, не препятствует их самостоятельному исследованию. Все это наглядно обнаруживается в первом совместном труде Маркса и Энгельса — в «Святом семействе» (1845), где подводятся итоги предшествующей теоретической работы и намечаются ее дальнейшие перспективы.

Теоретическая позиция Маркса есть выражение интересов пролетариата, но выражение именно теоретическое, что следует из самой постановки вопроса о пролетариате в «Святом семействе». Конкретное обсуждение задач и перспектив его борьбы подводит к следующему выводу: «Дело не в том, в чем в данный момент видит свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, что такое пролетариат на самом деле и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать»1. Следовательно, действительные интересы рабочего класса выдвигают на передний план необходимость теоретического осмысления бытия этого класса. Особое место в таком осмыслении занимает обоснование задач и целей борьбы, программы движения, средств и форм организации практико-политической деятельности рабочего класса. Так формируется относительно самостоятельное направление марксистских исследований («составная часть марксизма»)— теория научного коммунизма. Причем ее формирование с самого начала приобретает характер научно-теоретического развития и ни в коем случае не сводится к выдвижению абстрактных и благих пожеланий, тем более к «выбору» субъективно-произвольных средств достижения желаемого. Теоретическая зрелость марксизма в данном отношении сказывается в том, что подход к целям и средствам практического движения основывается на преодолении столь типичного для непосредственных предшественников Маркса абстрактного противопоставления должного и сущего.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 40.

Дальнейшее развитие эта проблематика получила в «Немецкой идеологии» и «Манифесте Коммунистической партии». Крайне показательна глубокая внутренняя связь этих произведений: по существу дела в «Манифесте» нет ни одного положения, которое теоретически не анализировалось бы в «Немецкой идеологии» (см., например, обоснование идеи диктатуры пролетариата в обеих этих работах), и бел этого анализа содержание «Манифеста» вряд ли можно понять в полной мере.

Теоретическое обоснование программы практических действий требовало расширения круга научных исследований. Осмысление бытия пролетариата предполагало ясное осознание и конкретный анализ сущности этого бытия. И такое осознание означало поворот к собственно философской проблематике, к изучению законов жизнедеятельности общественного человека. Поэтому в

«Святом семействе» опять-таки уточняется и конкретизируется центральный тезис материалистического понимания истории — тезис о промышленности как непосредственном способе производства самой жизни. Эта конкретизация связана с подходом Маркса к «основной идее всей» его «системы», sit venia verbo (да будет позволено так сказать. — Э. Б.), именно к идее общественных отношений производства»1. Как известно, Ленин имеет в виду ту мысль основоположников научного коммунизма, что отношение человека к внешнему миру существует и реализуется лишь в форме общественных отношений людей друг к другу: «...предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»2.

1 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 16.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 47.

Так формируется другое, относительно самостоятельное направление марксистских исследований («составная часть марксизма») — философия. Детальное раскрытие существа предметной деятельности и на этой основе дальнейшее развитие диалектического и исторического материализма содержится в «Немецкой идеологии». Именно здесь Маркс и Энгельс развертывают свое понимание диалектики производительных сил и производственных отношений, классов и классовой борьбы, формулируют основы теории общественно-экономических формаций и государства, глубоко анализируют проблему сознания. Дальнейшее развитие марксистской теории в этом ее аспекте связано с детализацией содержания и уточнением формы (так, в «Немецкой идеологии» применяется еще не вполне адекватная терминология, когда, например, производственные отношения именуются формами, способом, отношениями общения (Verkehrsform, Verkehrsweise, Verkehrsferhaltnisse); зато в «Манифесте Коммунистической партии» и особенно в знаменитом Предисловии к «К критике политической экономии» (1859) материалистическое понимание истории получает вполне соответствующее его содержанию выражение), а также с обогащением теории путем опирающегося на ее принципы и развивающего эти принципы исследования конкретных сфер действительности.

Наконец, если сущность общественного бытия усматривается в материальном производстве, то оно должно стать объектом специального теоретического анализа. Так формируется еще одно относительно самостоятельное направление марксистских исследований («составная часть марксизма») — политическая экономия. И опять-таки в «Святом семействе» намечается круг проблем, детальная разработка которых составила

содержание основных трудов Маркса от «Нищеты философии» и «Немецкой идеологии» до «Капитала».

Таким образом, программа революционных преобразований существующих общественных отношений развертывалась на основе фундаментальных и обширных теоретических исследований. На этой же основе мог быть в значительно более конкретной форме, чем прежде, поставлен вопрос об «обмирщении» философии. Исследование закономерностей предметной деятельности общественного человека как способа его практико-теоретического отношения к внешнему миру вплотную подводило к теме «философия и действительность», занявшей такое большое место в идейной жизни Германии. Казалось бы, чего проще: все недовольны «наличным бытием» прусской действительности, «сущим»; всем ясно, что теоретическое отношение к этой действительности может быть только критическим; никто не сомневается, что критика сущего «подтолкнет» его к гибели и место насквозь прогнившего сущего должно будет занять прекрасное будущее. Но тогда спрашивается, как происходит совершенно непостижимое, если угодно, таинственное превращение, т. е. как могло случиться, что «критическое» осознание существующих отношений почти с неизбежностью становится их оправданием? Так что проблема соотношения теории и практики имела отнюдь не академический интерес. В том-то и заключалось существо дела, что понять роль и место теории в общественной жизнедеятельности (место и роль философии в изменении существующих отношений в частности) было нельзя, не решив проблемы соотношения теории и практики, не противопоставив теоретически-объясняющему отношению к действительности практико-критического отношения к ней, предполагающего и подлинно теоретическую критику.

Это противопоставление составило важный «пункт» теоретического развития Маркса, и его анализ содержится уже в рукописи 1843 г., посвященной критике гегелевской «Философии права». В 1844 г. Маркс выступает против «некритического позитивизма», столь характерного для объективного идеализма. Этот анализ продолжается и в более поздних произведениях. Правда, теперь Маркс уже не употребляет термин «некритический позитивизм», что, конечно, ничего не меняет по существу. В «Святом семействе» совершенно определенно подчеркивается, что вся по видимости разрушительная работа философов-идеалистов «имела своим результатом самую консервативную философию»1. И если в «Феноменологии» «некритический позитивизм» как средоточие и воплощение всех идеалистических извращений и мистификаций выступает в качестве зародыша, потенции, тайны, то позже он обнаруживается открыто и явно. Большая заслуга Маркса состоит в том, что он обнаружил

идеалистически извращенное понимание отношения философии к действительности в зародыше и подверг обстоятельной критике во всех его проявлениях.

В «Святом семействе» положение об идеализме как причине извращенных представлений об отношении философии к действительности получает дальнейшее развитие путем тщательного анализа «тайны спекулятивной конструкции». Этот анализ приводит к выводу о том, что «спекуляция, с одной стороны, по видимости свободно, из самой себя, творит a priori свой предмет и... с другой стороны, желая отделаться софистикой от разумной и естественной зависимости от предмета, она попадает именно в самую неразумную и неестественную рабскую подчиненность предмету, самые случайные и самые индивидуальные определения которого она вынуждена конструировать как абсолютно необходимые и всеобщие»2. (Аналогичная мысль высказывается Марк-сом и в «Нищете философии», когда речь заходит об особенностях гегелевского метода.) С этим обязана и старая, как мир, иллюзия насчет того, что от доброй воли людей зависит изменение существующих отношений и что такая цель достигается лишь путем изменения сознания.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 210.

2 Там же, стр. 66-67.

Однако на констатации идеализма в качестве причины «некритического позитивизма» Маркс не останавливается. Он включает в сферу теоретического анализа более глубокий пласт реальности — противоречия и коллизии действительной жизни, порождающие и идеализм и его следствия. Такой подход, наметившийся еще в парижских рукописях 1844 г., детально развивается в «Немецкой идеологии». Вопрос здесь поставлен предельно ясно: «...как случилось, что люди «вбили себе в голову»... иллюзии? Этот вопрос... проложил путь к материалистическому воззрению на мир, мировоззрению, которое вовсе не обходится без предпосылок, а эмпирически изучает как раз действительные материальные предпосылки как таковые и потому является впервые действительно критическим воззрением на мир» 1.

Итак, задача состоит в том, чтобы понять все формы общения людей и все образования сознания как результат производства людьми своей материальной жизни. «Единственно материалистическим, а следовательно, единственно научным» назвал Маркс в «Капитале» метод, позволяющий «из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им» формы сознания, например религиозного2. Значит, надо в действительном общественном бытии усмотреть условия возникновения мистифицирующих действительность идей и тем самым понять их действительную роль, а

равным образом и способы преодоления ошибочных воззрений и позитивную роль истинной теории. Основы такого подхода к общественному бытию были заложены в концепции отчуждения, которая детально развивается в «Немецкой идеологии».

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.. т. 3, стр. 224.

2 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 383 .

Маркс и Энгельс исходят здесь из уже достигнутого теоретического уровня — из положения о том, что извращенные и иллюзорные формы осознания действительности порождены особым характером развертывания предметной деятельности общественного человека. В существующих условиях она реализуется в формах, не только не совпадающих с ее содержанием, но и порой прямо противоположных ему. Однако объяснение этого несовпадения дается в значительно более глубокой форме. Прежде всего отчуждение как один «из главных моментов во всем предшествующем историческом развитии» прямо выводится из разделения труда, в котором найдена одна «из главных сил предшествующей истории»2. Вопрос, поставленный еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», получает, наконец, решение.

В итоге жизнедеятельность человека приобретает искажающие ее содержание формы, когда, например, производство человеком своей жизни во всем ее богатстве превращается главным образом в производство средств существования, производительные силы людей превращаются в силы созданных людьми вещей, отношения людей друг к другу превращаются во внешние им и господствующие над ними экономические отношения. Замкнутые в силу разделения труда в узких рамках повседневной или уж, во всяком случае, односторонней деятельности, люди и фиксируют эти отношения как данные и, осуждая или одобряя их, не «докапываются» до глубинных оснований этих отношений. Более того, у большинства теоретиков с неизбежностью возникает иллюзорное осознание господствующих над человеком сил как идеальных, как образований сознания, как представлений. Эти иллюзии «очень просто объясняются их (теоретиков. — Э. Б.) практическим положением в жизни, их профессией и существующим разделением труда»3. В соответствии с этим сознание, теория, критика превращаются в единственные средства изменения существующего, а само это изменение — в изменение существующего сознания. «Это требование изменить сознание сводится к требованию иначе истолковать существующее, что значит признать его, дав ему иное истолкование»4.

Таковы наиболее общие причины теоретически-объясняющего отношения к миру со всеми его недостатками. Не следует думать, что рассматриваемые недостатки присущи только идеалистической философии. В «Немецкой идеологии» в адрес материалиста Фейербаха сказано, что для него характерно «признание и в то же время непонимание существующего»5. И не случайно формулировки «Тезисов о Фейербахе» имели отношение уже ко всей домарксовской философии.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»), стр. 44.

2 Там же, стр. 60.

3 Там же, стр. 63.

4 Там же, стр. 21—22.

5 К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»), стр. 57.

В противовес этому Маркс и Энгельс обосновывают практико-критическое отношение к действительности, предполагающее в первую очередь необходимость объяснить теоретические фразы из существующих действительных, практических отношений и затем подвергнуть эти отношения идеальной и реальной критике (практическому преобразованию): Именно так следует понимать положения, сформулированные в «Тезисах о Фейербахе». Речь в них идет не только о необходимости изменения существующих отношений (это было бы достаточно тривиально), но и о роли теории в развитии общества, в революционном его преобразовании и о способах развития самой теории. И если идеалистическое представление об изменении существующего путем изменения существующего сознания превращалось фактически в признание ив то же время непонимание существующего, а тем самым в его апологетику, то практическое преобразование действительности, будучи единственным средством достижения человеческих целей, предполагает подлинно теоретическую критику существующих отношений, доходящую до их фундаментальных основ и из них выводящую и теоретическое осознание человеческих целей, и критическое преодоление теоретических фраз. Единство теории и практики, таким образом, состоит вовсе не в соединении теории с наличным бытием общества. Но и одного осуждения существующего (критичность теории) недостаточно. Подлинно революционная теория в самом практическом бытии обнаруживает силы, способные его изменить (теоретичность критики). Необходимы, следовательно, практико-политические выводы из

теоретических исследований, поскольку последние представляют собой анализ бытия общества и его собственных, в том числе критически-практических, революционных тенденций.

На этой основе и проблема «обмирщения» философии начинает рассматриваться не только в отрицательной форме, т. е. в форме критики «предшествующей» философии, но и позитивно, т. е. как вопрос об отношении теории и практики в составе единого процесса предметной деятельности общественного человека. Анализ их отношений как особенных форм деятельности позволяет конкретизировать и их собственную природу как взаимоопределяемых моментов и вместе с тем всеобщее содержание человеческой деятельности.

Существо дела состоит в том, что сама теория выступает как момент жизнедеятельности общества, точно так же как практика в другой связи оказывается столь же необходимым моментом теоретической деятельности. И если практика — средство разрешения теоретических загадок, то и наоборот, само разрешение теоретических загадок способствует практическому преобразованию общества. В осуществляемом реальном (т. е. классовым) субъектом практическом преобразовании общественных отношений и реализуется процесс, названный «обмирщением» философии.

До сих пор речь шла о произведениях Маркса, традиционно называемых «ранними». Но каков реальный смысл этого термина? В антимарксистской литературе он чаще всего используется для противопоставления «ранних» работ Маркса как подлинного выражения его философской позиции «поздним» работам, где эта позиция якобы вульгаризируется и «идеологизируется», превращаясь в орудие обоснования утилитарных политических целей. Такого рода теоретические упражнения подвергнуты основательной критике в нашей литературе 1. Попытка разорвать марксистскую теорию и противопоставить различные этапы ее развития друг другу не имеет никаких фактических оснований. Разумеется, учение Маркса не возникает сразу, в одном акте, как законченная и завершенная теория. Но собственная теоретическая позиция Маркса в философии выступает с самого начала как развивающаяся целостность, обогащающаяся в процессе собственного развития и заключающая в себе «механизмы», которые не дают ей достигнуть догматической «завершенности», «законченности», а делают открытой для новых фактов и выводов, рождаемых прогрессирующим развитием общества. Будучи стороной общественной жизнедеятельности, теория столь же универсальна и безгранична, как и практика. И если практическая деятельность, так сказать, рефлектирует, поскольку представляет собой обнаружение и преодоление («критику») исторически

ограниченных форм собственного существования, то такой же оказывается и момент этой деятельности — теория.

1 См.: В, И. Кешелава. «Миф о двух Марксах». М., 1963.

Поэтому 40-ми годами не заканчивается развитие марксизма, и мы коснемся дальнейшего теоретического развития, связанного с работой Маркса над «Капиталом». В этом отношении исключительный интерес представляют экономические рукописи Маркса 1857— 1858 гг. Достигнутые теоретические результаты здесь всецело сохраняются и происходит дальнейшее развитие и углубление уже полученных выводов и положений. В частности, это относится к занимающей столь большое место в концепции Маркса проблеме разделения труда. Само оно фиксируется теперь в значительно более конкретных и точных определениях. Прежде всего речь идет отнюдь не о всяком вообще распределении функций между отдельными лицами, запятыми в общественном производстве, а о разделении труда, основанном на обмене, т. е. характерном для антагонистического общества. Здесь разделение труда возникает как стихийный процесс, порожденный отнюдь не подлинными потребностями общественного производства. В таких условиях «единство различных видов труда и их взаимная дополняемость существуют вне индивидов и независимо от них, как если бы это единство и взаимная дополняемость были каким-то природным отношением» 1. Следовательно, место взаимного обмена деятельностью между людьми, обмена, контролируемого и осуществляемого самими людьми, занимает меновой обмен, подчиняющий себе деятельность индивидов, между которыми разделен труд. «Общественный характер деятельности, как и общественная форма продукта, как и участие индивида в производстве, выступает здесь как нечто чуждое индивидам, как нечто вещное; не как отношение индивидов друг к другу, а как их подчинение отношениям, существующим независимо от них и возникающим из столкновения безразличных индивидов друг с другом»2.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 101.

2 Там же, стр. 100.

Особое внимание в «Критике политической экономии» Маркс уделяет вопросу о причинах и условиях, порождающих разделение труда, а значит, о возможности преодоления его отрицательных последствий. Если в «Немецкой идеологии» этот вопрос был поставлен еще в общей форме, хотя разделение труда уже связывалось с недостаточным уровнем развития производительных сил, то теперь проблема исследуется значительно более тщательно и конкретно. Существо марксовой позиции заключается в том, что разделение труда и все связанные с ним отрицательные последствия

рассматриваются как исторически преходящие явления. Дело в том, что процесс предметной деятельности порождает своим собственным движением такие условия, которые существенно влияют на саму деятельность, ее продукты и возникающие в деятельности отношения людей. Ведь этот процесс, как и развитие всякой органической системы, осуществляется путем саморасчленения системы, порождения ею в качестве своих результатов условий и предпосылок собственного развития. Так что мир культуры («неорганическое тело» человека), делающий возможным свободное и универсальное развитие индивида, должен быть создан деятельностью этого индивида, чтобы стать условием его развития. Отсюда проистекает понимание собственной истории индивида «как процесса и познание природы (выступающее также в качестве практической власти над ней) как своего реального тела. Сам процесс развития положен и осознан как предпосылка индивида. Но для этого прежде всего необходимо, чтобы полное развитие производительных сил стало условием производства, чтобы определенные условия производства не являлись пределом для развития производительных сил»1.

Пока не созданы эти условия, должен существовать труд, «при котором человек сам делает то, что он может заставить вещи делать для себя»2. Но когда человек делает то, что могут делать вещи, он и сам становится вещью, а отношения между людьми-вещами выступают как стихийно и извне навязанное им разделение труда (опять же исключительно в вещном его выражении) между ними. История с этой точки зрения и есть такое развитие производительных сил, которое делает возможным предоставление человеческого человеку, а вещь если, конечно, не считать таковыми идею о снятии вещности в лоне духа и прямо вытекающее отсюда представление о том, что действительная, т. е. не вещная, не утилитарная, деятельность человека есть его духовная деятельность, абстрактное мышление, творческая «самодеятельность» самосознания.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, стр. 35.

2 Там же, ч. I, стр. 280.

И когда тенденция обесчеловечивания личности и ее деятельности в условиях развитого капиталистического общества получила развернутое выражение, констатация вещных отношений и овеществления личности стала общим местом для современной буржуазной философии. В теоретическом плане эта констатация как раз и выражается в отождествлении опредмечивания и отчуждения, в понимании практической деятельности вообще как деятельности сугубо утилитарной. Характерна в этом отношении позиция западногерманского социолога Вайнштока. Исходным для него является положение о вечности отчуждения, поскольку оно коренится в

обесчеловечивающем воздействии механизированного труда1. Эта общая тема современной буржуазной философии дополняется весьма своеобразным отношением к Гегелю и Марксу. Маркс, с точки зрения Вайнштока, неправ, когда упрекает Гегеля в том, что последний не понял отрицательной стороны труда. Ранние работы Гегеля, по его мнению, свидетельствуют о том, что немецкий идеалист весьма определенно говорил об отрицательном влиянии машинного труда2. Факт этот бесспорен. Но действительный анализ позиции Гегеля предполагает понимание того, что отчужденная форма выражения содержания человеческой практической деятельности не вечна, а следовательно, и сама практическая деятельность может наполниться действительным человеческим содержанием по мере исторического преодоления отрицательной стороны труда. Этой, наиболее содержательной стороны Марксовой позиции Вайнштоk так и не понял. Такого рода ошибка — отнюдь не исключение.

1 См.: H. Weinschiock. Der Tragodie der Hummanismus. Heidelberg, 1960, S. 298.

2 См.: H. Weinschtock. Arbeit und Bild. Heidelberg, 1956.

Характерно, что сугубо утилитарный характер, принимаемый практической деятельностью в условиях отчуждения, превращается многими буржуазными философами в субстанциальную характеристику деятельности вообще, ибо они не знают иного мира, кроме того, в котором труд выступает только в грязно-торгашеской форме проявления, где всякая деятельность человека осуществляется лишь на потребу мамоне.

Такое понимание труда, практической деятельности как раз и преодолел Маркс. Нет ничего более чуждого подлинному марксизму, чем сведение практической деятельности к удовлетворению непосредственных утилитарных «потребностей» человека, чем ограничение сферы его жизнедеятельности царством нужды и внешней целесообразности. В деятельности, ограниченной исключительно отношением утилитарной полезности, человек не может самоутвердиться, т. е. реализовать и развить себя. Именно Маркс сумел раскрыть действительное содержание человеческой деятельности, и благодаря такому пониманию практика заняла достойное место во всей системе диалектического и исторического материализма. Поэтому так далеки от подлинного марксизма и трактовка практики как обращения к «трезвой вещественности»1, и понимание ее как исключительно мыслительной деятельности2.

Только в том случае, если активность общественно-исторического субъекта, его предметная деятельность будет представлена как единство опредмечивания и распредмечивания, мы получим материалистически

трактуемую практику и познание. Мало того, именно на этом пути — и опыт становления марксизма это убедительно доказывает — возможна последовательно материалистическая философия.

Преодоление созерцательности, решение вопроса об «обмирщении» философии, строго научное обоснование единства теории и практики совершенно естественно находит свое выражение в анализе специальных вопросов философской науки. Именно поэтому и можно сказать, что практика выступала как фокус революционного переворота в философии. По существу, речь идет о новой системе воззрений, преодолевшей несостоятельность как идеализма, так и метафизического, созерцательного материализма. Последовательно проведенный материализм, касающийся как природной, так и «человеческой действительности»; понимание отношений субъекта и объекта как предметно-деятельного их взаимодействия; осознание реальных основ человеческой — теоретической и практической—деятельности как формы бытия общества, его материальной и духовной культуры — вот чем характеризуется новая философия. Фундаментальные принципы материализма выступают, таким образом, не как некая абстрактная предпосылка, а как вывод из процесса формирования новой философии, не как предварительная схема, заполняемая потом конкретным содержанием, а как результат развития этого конкретного содержания.

1 См.: J. Fetscher. Von Marx zur Sowjetideologie. Frankfurtam Mein — Berlin — Bonn, 1961, S. 17.

2 См.: J. Hommes. Krise der Freicheit. Regensburg, 1958, S. 146.

Теоретическая деятельность, как и любой другой вид деятельности человека, подчиняется ее общим законам. И точно так же, как материальная деятельность опредмечивания не может игнорировать особенности того объекта, на который она направлена, так и активность теоретической деятельности в конечном счете воспроизводит свой объект. Но поскольку философию интересуют всеобщие закономерности предметной деятельности, постольку она воспроизводит наиболее общие характеристики действительности. Поэтому философия и оказывается теорией освоения объективного мира и только в качестве таковой — теорией самого этого мира.

При таком понимании содержания философии удается преодолеть неизбежное для старой философии различение, а в иных случаях и противопоставление онтологии и гносеологии. Последнее наиболее рельефно обнаруживается в противопоставлении теории и метода. А ведь, строго говоря, вопрос о том, что познает человек, ни в коем случае нельзя отрывать

от вопроса, как он познает. Нет сомнения, что созерцательный материализм, выступающий как метод познания, и есть метафизика, так же как абстрактная диалектика понятий непременно идеалистична. Понимание познания как созерцания мира абстрактным индивидом порождает непременно и соответствующие воззрения о самом этом мире. Но зато диалектико-материалистический подход к познанию как к виду деятельности, неразрывно связанной с преобразованием мира, меняет и представление об объективной действительности, как оно (представление) существует в сознании индивида. Именно поэтому теория познания всегда основывается — сознательно или бессознательно — на определенной теории действительности.

Итак, философия перестала быть умозрительной конструкцией мира, а превратилась в научный метод преобразования и познания этого мира. Одновременно были созданы предпосылки для решения тех вопросов, которые составляют специфическое содержание философии. Единство теории и практики, стоящее у самых истоков марксистского мировоззрения и проходящее через всю его историю, представляет собой один из основных принципов единственно научной философии — марксистско-ленинской философии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Введение 3

Глава I. О «деятельной стороне» в классической немецкой философии 6

1. Проблема деятельности и некоторые антиномии буржуазной философии 6

2. Идеализм и деятельность человека 11

3. «Деятельная сторона» как проблема гносеологии 21

4. Место анализа труда в системе Гегеля 27

5. Послегегелевская философия и предпосылки материалистической концепции деятельности 42

Глава II. Первые шаги К. Маркса к научному пониманию единства теории и практики 57

1. Докторская диссертация и «Reinische Zeitung». Самокритика философии и критика действительности 57

2 «Критика гегелевской философии права» 67

3. Накануне переворота 79

Глава III. Теория и практика. «Обмирщение» философии 86

1. Труд. Деятельность. Практика 86

2. Теория как вид предметной деятельности 100

3. Критическое размежевание с гегелевской философией 114

Заключение 127

Эдуард Викторович Безчеревных

ПРОБЛЕМА ПРАКТИКИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА

Редактор И. И. Головин

Художник В. В. Тирдатов

Художественный редактор С. Г. Абелин

Технический редактор Т. А. Епифанова

Корректор М. М. Сапожникова